This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

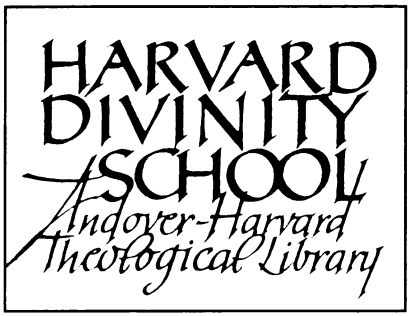
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Das Hohelied

untersucht und ausgelegt

von

Franz Delitzsch,

Dr. u. ord. Prof. d. Theologie zu Erlangen, Mitgliede der k. Akademie der Wissenschaften zu München, der asiatischen Gesellschaft zu Paris und der deutschen morgenländischen.

Leipzig,

Verlag von Dörffling und Franke.

1851.

Divinity School.

Gedruckt bei Junge u. Sohn in Erlangen.

456.6
D354bo
1851
cop.2

Der Dorpater theologischen Facultät

(Friedr. Ad. Philippi. C. Friedr. Keil. Joh. Heinr. Kurtz. Theodos. Harnack)

ein Freundes- und Brudergruß

aus der Mitte der Erlanger.

„Dilectus meus — inquit sponsa — candidus et rubicundus.“ In HOC nobis et veritas candet et rubet caritas.

Gillebertus.

Vorwort.

Meine durch drei Semester hindurch in Rostock gehaltenen Vorlesungen über Geschichte der h. Schriften des A. T. führten mich im Ausgange des Sommersemesters 1849 zum Hohenliede. Ich mußte abbrechen, denn ich verstand es nicht. Lange schon hatte das Geheimniß mich begleitet, wo ich stand und ging, daheim und auf Reisen. Endlich hat es sich mir, wie ich glaube, erschlossen und ich trug darüber im Wintersemester $18^{49}/_{50}$ vor was ich hier ohne wesentliche Abänderung öffentlich mittheile.

Meine Auffassung ist in der jüngsten Geschichte der Auslegung vielfach vorbereitet. Die rechten Prämissen waren vorhanden. Die dramatische Kunstform des Liedes ist besonders von Ewald erkannt worden und die Beziehung desselben zur Ehe hat Hofmann aus tiefen heilsgeschichtlichen Zusammenhängen erwiesen.

Die Recenſion der „Aelteſten Bühnendichtungen Friedr. Böttcher's“ von Ed. Nägelsbach (Reuter's Repertor. 1851, 4), iſt auf demſelben Wege auf welchem ich zum Ziele gelangt zu ſein hoffe.

Ich bin dem Liede der Lieder mit dem Wunſche genahet, das Bild der Braut Chriſti darin zu ſchauen. Dieſer Wunſch iſt mir auch in Erfüllung gegangen, aber nicht auf dem Wege der Allegoreſe, ſondern auf dem Wege des großen Myſteriums Eph. 5, 32. Wer noch lebendigeren Glaubens und brünſtigeren Geiſtes mit dem heil. Bernhard zu ſagen vermag: **revera pauper et inops pulso ad eum qui aperit et nemo claudit super sermonis hujus profundissimo sacramento**, der wird noch Tieferes und Herrlicheres [illegible] können als mir im letzten Abſchnitt dieſes Buches auszuſprechen möglich geweſen iſt.

F. D.

Das Hohelied

untersucht und ausgelegt

in dreizehn Abschnitten.

Erſter Abſchnitt.

Die Einheit und Integrität des Hohenliedes.

Nach der Ueberſchrift שיר השירים zu urtheilen, iſt das Hohelied ein einheitliches Ganze und nicht, wie Herder meint, eine Reihe ſchöner Perlen auf eine Schnur gefaſſet, nicht wie der Verfaſſer des weſtöſtlichen Divans ſich ausdrückt: eine liebliche Verwirrung. Denn mag שיר השירים das aus vielen Liedern beſtehende Lied oder das über andere Lieder erhabene Lied bezeichnen (welche letztere Auffaſſung die durch den Sprachgebrauch ausſchließlich ſich rechtfertigende iſt), in beiden Fällen ſagt שיר השירים die Einheit des Inhalts aus, ſo wie אשר לשלמה die Einheit des Verfaſſers. Die Einheit des Liedes kann alſo nicht geläugnet werden, ohne daß zugleich die Wahrheit der Ueberſchrift preisgegeben wird. Wenn Theod. Mundt dieß thut, indem er das Hohelied für eine Blumenleſe von Volksliebesliedern erklärt, in der Zuſammenhang und doch auch wieder kein Zuſammenhang ſei (Allgem. Literaturgeſch. 1849. Bd. 1 S. 153), ſo macht er auf die Richtigkeit dieſer An-

sicht gewiß selbst keinen hohen Anspruch, einen desto höheren aber Ed. Isid. Magnus, welcher in seiner kritischen Bearbeitung und Erklärung des Hohenliedes (Halle 1842) mit einem anerkennungswerthen Reichthum von Kenntnissen das Hohelied als eine Blumenlese erotischer, unter sich zusammenhangsloser Gedichte ausgelegt hat. Das Hohelied enthält nach seiner mikroskopisch genauen Untersuchung folgende Textesstücke: 1) vierzehn vollständige Gedichte; 2) Fragmente, die bis auf eins (2, 15. Fragment aus einem Trinkliede) wieder zu drei vollständigen Gedichten zu vereinigen sind und 3) zwei spätere Ergänzungen zu zweien dieser achtzehn Stücke (4, 1—7. Ergänzung zu 1, 15, und 7, 12 f. Ergänzung zu dem aus 2, 8—17. ausgen. 15., 4, 6 u. 8, 13 f. zusammenzusetzenden Stücke) — also im Ganzen zwanzig Stücke, welche größtentheils von einander unabhängig mehreren Dichtern verschiedener Zeiten ihre Entstehung verdanken. Einige dieser Stücke (z. B. 1, 5—8. Erkundigung) sind zwischen der Zeit kurz vor 924 v. Chr. (in welchem Jahre, dem 6. Omri's, Thirza die auf gleicher Stufe mit Jerusalem stehende Residenz des Reiches Israel zu sein aufhörte, was sie nach 6, 4 noch ist) und etwa dem J. 750 (der Blüthezeit Jesaias) abgefaßt, besonders wegen ihrer ästhetischen Tugenden, bestehend in höchster Wahrheit und Tiefe der Gesichte und Charaktere, in Originalität und natürlicher Schönheit der Bilder, in möglichster Klarheit und Oekonomie der szenischen Anlage, in großer Schärfe und Deutlichkeit des Vorgestellten, in Adel und Schönheit der Sprache. Einige andere Stücke (z. B. 1, 2—4. Liebessehnsucht) sind wegen ihrer großen Durchsichtigkeit und Leichtigkeit, zuweilen Weitschweifigkeit (wie sie sich z. B. in dem Stücke 4, 10 — 5, 1. „Liebesentzückung" findet) in Jene-

mias Zeitalter zu versetzen; noch einige andere (z. B. 8, 11 f. Sonderbarer Unterschied zwischen zwei Weinbergen) scheinen, weil sie an Unwahrheit und Uebertreibung der Gefühle, Unnatürlichkeit und Geschraubtheit der Bilder leiden, dem Zeitalter Ezechiels anzugehören; zwei endlich enthalten gar keinen Anknüpfungspunkt zur Ermittelung der Abfassungszeit (8, 8—10. Unschuld muß sich selbst schützen und 2, 15. Fragment aus einem Trinklied). Außer diesen zwanzig Stücken unterscheidet Magnus noch 4) Glossen zu Stellen in mehreren der vollständigen Gedichte (z. B. שהם הרחיבני 6, 5. hinter מנגדי, dem angeblichen Schlusse des Gedichtes, Glosse zu לבבתני 4, 9. und אימה בנדגלות 6, 4) und 5) unächte Wiederholungen, welche, abgesehen von den glossirenden Wiederholungen, von späterer Hand behufs der Composition eingefügt wurden (z. B. 8, 3. unächte Wiederholung aus 2, 6.; 3, 5. unächte Wiederholung aus 2, 7). Solcher unächter Wiederholungen zählt Magnus sieben und Glossen, die er in originelle und entlehnte, exegetische und grammatische unterscheidet, nicht weniger als achtzehn. Diese sechs verschiedenen Hauptbestandtheile: vollständige Gedichte, Fragmente, Ergänzungen, Glossen, glossirende Wiederholungen, unächte reine Wiederholungen soll ein späterer Bearbeiter nach gewissen Principien (der Verwandtschaft in einzelnen Wörtern oder Gedanken, des Gedankenfortschrittes, des Strebens, Einzelnes in Zusammenhang zu bringen) zu dem jetzt vor uns liegenden Ganzen zusammengesetzt und in der Ueberschrift שיר השירים אשר לשלמה für ein Erzeugniß Salomo's ausgegeben haben.

Ich muß gestehen, daß dieses kritische Verfahren nicht den mindesten Eindruck der Ueberzeugungskraft auf mich gemacht hat. Das einzig Wahre daran möchte die Voraus-

setzung sein, daß ein befriedigender Nachweis der inneren Einheit des Hohenliedes und der Beziehung aller Theile desselben auf eine das Ganze beherrschende Idee bis jetzt noch Niemandem gelungen ist. An der Möglichkeit eines solchen Nachweises braucht man aber so gewiß nicht zu verzweifeln, als es einen Fortschritt der Schriftauslegung innerhalb der Kirche gibt. Gesetzt aber auch, daß daran zu verzweifeln wäre, so würden wir doch diesem Verfahren, welches die Liederstücke wie die bunten Gläser eines Kaleidoskops beliebig durcheinanderrüttelt und namentlich den Bestimmungen der Abfassungszeit nach ästhetischen Merkmalen, welche von der schriftstellerischen Individualität der drei großen Propheten abstrahirt sind, alle Berechtigung absprechen müssen.

Der Eindruck der Einheit, den das Hohelied macht, ist übrigens ebenso unabweisbar, als der Nachweis dieser Einheit schwierig ist. Wir wollen die Einzelheiten, welche vereinigt diesen Eindruck hervorbringen, zusammenstellen, nur rein äußerlich, ohne exegetisch vorzugreifen: 1) Durch das Ganze hindurch geht der Name Salomo's 1, 5. 3, 7. 9. 11. 8, 11. wohin auch die Stellen gehören, in denen er und kein anderer המלך genannt wird 1, 4. 12. vgl. 7, 6. 2) Durch das Ganze hindurch erscheint neben dem Liebenden und der Geliebten ein Chor von בנות ירושלים. Diese werden angeredet 1, 5. 2, 7. 3, 5. 5, 8. 16. 8, 4. und 3, 10. wird etwas über sie erzählt. Man sieht daran die Gleichheit der dramatischen Anlage des Ganzen. 3) Durch das Ganze hindurch wird immer nur die Mutter der Geliebten erwähnt 1, 6. 3, 4. 8, 2. (5.), nicht ihr Vater. 4) Einzelne Theile des Ganzen beginnen und schließen kehrversartig mit gleichen oder ähnlichen Worten. Dreimal

beginnt mit der Frage der Verwunderung מי זאת וגו׳ eine neue Wendung 2, 6. 6, 10. 8, 8., dreimal bildet die Beschwörung der Töchter Jerusalems, die Liebe nicht zu wecken, sichtlich einen Abschluß 2, 6 f. 3, 5. 8, 3 f. Ebenso steht die Aufforderung an den Geliebten, gleich einer Gazelle über die Berge zu hüpfen, zweimal sichtlich am Ende eines Theilganzen 2, 17. vgl. 8. und 8, 14. 5) Auch von gleichlautenden Aussagen der Jungfrau über ihr Verhältniß zum Geliebten ist das Ganze durchädert. Zweimal sagt sie: „mein Freund ist mein und ich bin sein, der unter den Rosen weidet" 2, 16. 6, 3., zweimal: „ich bin krank vor Liebe" 2, 5. 5, 8. und nicht blos 3, 1. 2. 3. 4., sondern schon 1, 7. nennt sie den Geliebten שאהבה נפשי. Auch die Anrede des Chors an die Liebende lautet 1, 8. 5, 9. 6, 1. gleichmäßig: „du Schönste unter den Frauen." 6) Bei dieser offenbaren Absichtlichkeit, mit welcher der Dichter sich selbst wiederholt, wird man 7, 12—14 (Aufforderung, draußen den Frühling zu genießen) nicht für Nachbildung von 2, 10b—13 halten dürfen, zumal da 7, 13 in 6, 11 eine gleichlautende Parallele hat; ferner 5, 2—8 (Nächtliches Suchen nach dem Geliebten) nicht für Nachbildung von 3, 1—5, zumal da 5, 8. genau mit 2, 5. 8, 4. zusammenstimmt und das ganze Stück 5, 1—8. dem Zusammenhange eines größeren angehört; nicht endlich 6, 4—7. (Lob der Schönheit der Geliebten) für Nachbildung von 4, 1—3, da man sonst auch 7, 4. (vgl. 6, 3.) für Nachbildung von 4, 5. und hinwieder 4, 1. für Nachbildung von 1, 15. halten müßte. 7) Auch Lieblingsausdrücke mehr untergeordneter Stellung zeugen für die Einheit des Ganzen, wie „bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen" 2, 17. 4, 6. „furchtbar wie Schlachtreihn in Fahnen" 6, 4.

10. „Deine Liebe ist lieblicher als Wein" 1, 2 f. 4, 10. und einige andere. Ueberhaupt ist der Styl aller Stücke bis auf die feinsten Eigenthümlichkeiten genau derselbe. In solchen Feinheiten wie מה nach השבעתי 5, 8. 8, 4., das Asyndeton חלף הלך לו 2, 11. 5, 6., בלילות 3, 1. 8. u. dgl. stimmen alle Theile des Ganzen unter sich selbst zusammen. Wir könnten weiter gehen und nachweisen, welche Verwandtschaft der Gedanken, der Anschauungen, der Charaktere, der Scenerie, des Bereiches, aus dem die Vergleichungen entnommen werden, der Beziehung auf Dinge der davidisch-salomonischen Zeit alle Theile des Ganzen verbindet und wie Ein Liebesverhältniß sich als Reif durch diesen Liederkranz hindurchzieht und überall der Duft derselben an ihm zur Veranschaulichung gebrachten Ideen uns entgegenweht, aber wir würden, wenn wir dies thäten, unserer weiteren Untersuchung vorgreifen. Wer überhaupt Sinn für Einheit eines Kunstwerks menschlicher Rede hat, der wird von dem Hohenliede den Eindruck einer äußeren Einheit erfahren, welche jede Berechtigung zur Ausscheidung verschiedenartiger und verschiedenzeitiger Bestandtheile ausschließt und welche auf eine innere Einheit schließen läßt, die, wenn sie auch für die Schriftauslegung der Gegenwart noch ein Räthsel bleiben müßte, dennoch vorhanden sein muß.

Die Einheit des Gedichtes ist neuerdings auch von den verschiedensten Seiten her anerkannt worden und die zerpflückende Kritik von Magnus hat ebensowenig Beifall gefunden, als in Magnus' eignen Augen die albernen Einfälle Rebensteins (das Lied der Lieder 1834), daß das ganze Cap. 3. das Erzeugniß eines späteren Nachahmers und 8, 8—14. eine Reihe von Anmerkungen und Varianten zu einigen Stellen des ursprünglichen Gedichts sei. Das Stück

vom nächtlichen Suchen des vermißten Geliebten 3, 1—5 und von Salomos Hochzeit 3, 6 ff. muß in den Organismus des Ganzen gehören und die schwierigen Vv. 8, 8—14, da sie das Gepräge des Ganzen tragen, gleichfalls, selbst wenn alle Exegese daran zuschanden würde. Ein anderer jüdischer Literat, Dan. Sanders in Strelitz, ist in seiner Erklärung des Hohenliedes (in Busch's Jahrb. der Isr. 1845) Rebenstein in so weit gefolgt, daß er nur 3, 1—5 als Nachahmung streicht und aus 8, 8—14 wenigstens 8, 12 beibehält und hinter 1, 6 stellt. Man braucht aber nur in seine Uebersetzung des Liedes zu blicken: „So prangen die Wangen Am zierlichen Köpfchen Hervor aus den Zöpfchen", um zu sehen, daß auf der Seite dieser Ausleger weder Verstand noch Geschmack und also auch keine Berechtigung zur Kritik ist. Die Einheit des Gedichtes in der Totalität seines gegenwärtigen Umfangs zugestanden, erheben sich auch gegen die Ursprünglichkeit seiner vorliegenden Textgestalt keine erheblichen Zweifel. Das לדודי 7, 10. meint Ewald (Comm. S. 137) streichen zu müssen. Hinter 5, 8 ist, wie er vermuthet, השבעתי וגו׳ (Beschwörung der Töchter Jerusalems, die Liebe nicht zu wecken) als Schlußvers des dritten Aktes ausgefallen (Zellers Jahrb. 1843 S. 752 f. und dazu Ewalds Jahrb. 1849 S. 49). Mir scheint dieser Vers hinter 5, 8. eben so unpassend als (wie Ewald anfangs aussprach) hinter 6, 3, da das allein passende השבעתי bereits 5, 7. steht. Das לדודי 7, 10. aber ist ganz in Ordnung, so bald man (ohne sich durch die masoretische Versabtheilung irre machen zu lassen) einsieht, daß mit den Worten הולך לדודי למישרים Sulamith dem König ins Wort fällt.

Aus dem Bisherigen erhellt vorläufig zur Genüge, daß wir uns dem Hohenliede mit dem günstigen Vorurtheil, es sei ein einheitliches und unverletzt erhaltenes Ganze, zuwenden können. Aus der Einheit des Inhalts folgt, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, die Einheit des Ursprungs, und es fragt sich nun, ob die Stellung des Hohenliedes inmitten der alttest. Literatur und sein Inhalt, beide nur erst äußerlich angesehen, die Abfassung durch Salomo begünstigen.

Zweiter Abſchnitt.

Die Stellung des Hohenliedes inmitten der altteſtamentlichen Literatur.

Das Hohelied ſteht inmitten der altteſtamentlichen Literatur zwar nicht völlig zuſammenhangslos da, aber doch verhältnißmäßig ſo vereinzelt und ohne Einwirkung ſelbſt da wo man es erwarten ſollte, daß ſchon daraus mit Wahrſcheinlichkeit auf die Einzigartigkeit ſeines Inhalts und Charakters geſchloſſen werden darf. Sehen wir auf die unzweifelhaft ältere Literatur zurück, ſo laſſen ſich nur wenig Beziehungen auf daſſelbe oder Beſtimmtheiten durch daſſelbe entdecken; es iſt aber bei der Vorliebe, mit welcher ſich die Literatur der Chokma in der ſalomoniſchen Zeit (die Sprüche und das B. Job) und auch Pſ. 72, gegen deſſen ſalomoniſchen Urſprung kein triftiger Zweifel erhoben werden kann, zu den jenſeits des iſraelitiſchen Volksthums liegenden Geſchichten der Geneſis zurückwendet, gewiß keine bedeutungsloſe Erſcheinung, daß die wenigen Berührungen des Hohenliedes mit der älteren Literatur gerade Berührungen mit der Geneſis ſind. Für ſolche halte ich 7, 11 „ich bin meines Geliebten und nach mir geht ſein Verlangen", vgl. mit Gen.

3, 16.; 4, 11. „der Geruch deiner Kleider ist wie der Geruch des Libanon", vgl. mit Gen. 27, 27.; 8, 6. עז und קשה in Parallele wie Gen. 49, 7., besonders aber den (nach der mir wahrscheinlichsten Auffassung) aus Gen. 32, 3. entlehnten Engelnamen המחנים (die wie zwei Heerreihen aufgestellten מלאכי אלהים). Auch die Erwähnung der דודאים 7, 14 wie Gen. 30, 14 (wo Ruben zur Waizenerntezeit solche auf dem Felde findet) verdient angemerkt zu werden. Sonstige Berührungen des Hohenliedes mit der älteren Literatur sind mir unbewußt; die Weissagungen Bileams bieten einige leise, aber sicher nur zufällige Anklänge.

Vergeblich, obwohl auch nicht mit sonderlicher Erwartung suchen wir nach Bezügen auf die Psalmen der davidischen Zeit. Selbst zur Literatur der salomonischen Zeit steht das Hohelied in keinem nahen Verwandtschaftsverhältniß. Die salomonischen Sprüche (wir gestehen es offen ein) stehen außer aller Beziehung zum Hohenliede; denn auf die verwandten Anschauungen Spr. 25, 26. 27, 9. 18. einigen Werth zu legen, wäre doch zu gewaltsam. Das Buch Job berührt sich wenigstens im Sprachgebrauch hie und da auffällig mit dem Hohenliede (wovon weiter unten), aber sonstige Berührungen finden sich nicht, lassen sich auch kaum erwarten. Nur Ps. 72. ähnelt dem Hohenliede außer dem erwähnten Bezuge auf die Genesis einigermaßen durch seine Liebe zu Bildern aus der Pflanzenwelt.

Ein Beweis für die salomonische Abfassungszeit des Hohenliedes läßt sich also aus seinem Verhältnisse zur Literatur dieser Zeit nicht führen. Der Gegenbeweis aber, den man daraus führen möchte, zerschlägt sich alsbald an dem Verhältnisse, in welchem Spr. c. 1—9. (nach unserer Ansicht die Einleitung zu dem älteren vorhiskianischen Spruch-

buch, etwa aus der Zeit Josaphats) zum Hohenliede steht. Der Dichter der einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9. hat das Hohelied erweislich gelesen. Nach Aehnlichkeiten wie חִבֵּק Spr. 4, 8. Hl. 5, 20., מישרים Spr. 1, 3. 2, 9. 8, 6. Hl. 1, 4. 7, 10., שׂוּק Spr. 7, 8. Hl. 3, 2. will ich nicht haschen; auch auf die Verwandtschaft der Anschauungen in Spr. 7, 23. 26. u. Hl. 6, 4. 10., Spr. 6, 25 u. Hl. 7, 6., Spr. 3, 3. 6, 21. 7, 3. u. Hl. 8, 6. (schon von Hävernick Einl. 1, 209 angemerkt) will ich kein besonderes Gewicht legen. Aber auch solche Berührungen werden durch andere offenbar aus Nachahmung hervorgegangene dem Bereiche des blosen Zufalls enthoben. Daß מעין, באר und נוזלים Spr. 5, 15 f. mit geschlechtlicher Beziehung gebraucht werden wie Hl. 4, 15., daß Spr. 7, 17. מר אהלים וקנמן ebenso beisammenstehen wie Hl. 4, 14., daß נפת תטפנה Spr. 5, 3. ebenso von den Lippen des Weibes gebraucht ist, wie Hl. 4, 11., ist sicher nicht zufällig. Aber über allen Zweifel wird das thatsächliche Wechselverhältniß erhoben durch Spr. 6, 30 f., wo in einer nur in sehr entfernter Sinnverwandtschaft stehenden Stelle sich יבוז ל, יתן ביתו את־כל־הון und קנאה ganz ebenso beisammen finden wie Hl. 8, 6 f. Das zweifellose Wechselverhältniß wird noch bestätigt durch Spr. 23, 31. In dieser Stelle aus dem ersten Theile der דברי חכמים, welche nach meiner Ansicht den Anhang des älteren bis 24, 21 f. reichenden Spruchbuchs bildeten, ist יתהלך במישרים, vom Wein gesagt, auch nach Ewald (Gesch. 3, 173) ein Nachklang aus Hl. 7, 10., wie Spr. 31, 28 (Lob der braven Hausfrau) ein Nachklang von Hl. 6, 9.

Wo könnten wir eher eine Verwandtschaft mit dem Hohenliede erwarten, als in Ps. 45., mag dieser der Zeit

Salomos oder, wie mir wahrſcheinlicher iſt, der Zeit Joſaphats und Jehorams angehören? Aber vergeblich, denn חבריך Pſ. 45, 8. Hl. 1, 7. und מר ואהלות Pſ. 45, 9. Hl. 4, 14. wird doch Niemand der Rede werth finden, die Anmuth der Lippen aber iſt Pſ. 45, 3. ganz anders bezeichnet als Hl. 4, 11. Und wenn das Hohelied allegoriſch gemeint iſt (wir entſcheiden darüber noch nicht), iſt es da nicht höchſt ſonderbar, daß ſich abgeſehen von Hoſ. c. 1 f. und Jerem. c. 2. in Ezech. c. 16. und 23. nicht die geringſte Rückbeziehung findet? Bei Ezechiel wird c. 16 in einer bis ins Kleinſte ausgemalten Allegorie Jehova einem Manne verglichen, der über Jeruſalem, das von ihm aufgefundene, auferzogene und herrlich geſchmückte Mädchen, die Fittige ſeines Kleides breitet d. i. es zur Gemahlin erkieſt, in c. 23 wird mit eben ſo ſinnlichen Farben das Treiben Ohola's und Oholiba's d. i. Iſraels und Judas geſchildert, der beiden Töchter Einer Mutter, die Jehova ſich angetraut hat. Am eheſten könnte man, den allegoriſchen Sinn des Hohenliedes vorausgeſetzt, Jeſ. 5, 1. אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו für eine Rückbeziehung darauf halten (wir laſſen dahingeſtellt, ob mit Recht); denn daß Hagg. 2, 23. ein Nachklang aus Hl. 8, 6. ſei, glaube ich Ewald ſo wenig, als ich חגוי סלע Obad. 3. auf Hl. 2, 14. zurückführen möchte.

Der einzige poſitive Anhalt zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit des Hohenliedes iſt ſomit der in der Einleitung des älteren Spruchbuchs c. 1—9. und deſſen Anhang c. 22, 17—24, 21 f. gegebene. Es ergiebt ſich daraus, daß das Hohelied in der Zeit vor Hiſkia und wahrſcheinlich vor Joſaphat verfaßt iſt; denn was wir Spr. 24, 23. bis zu Ende des Buchs der Sprüche leſen iſt als Ergänzung des älteren

Spruchbuchs früheſtens in der hiſkianiſchen Zeit hinzugekommen. Der in dem Verhältniſſe des älteren Spruchbuchs zum Hohenliede liegende Beweis für den vorhiſkianiſchen Urſprung deſſelben wird uns aber als ein Beweis für den ſalomoniſchen Urſprung gelten können und wir werden dieſen bis auf weiteres vorausſetzen dürfen, wenn er auch aus inneren Gründen ſich vorläufig beſtätigt.

Dritter Abschnitt.

Innere Berechtigungsgründe zur Voraussetzung des salomonischen Ursprungs des Hohenliedes.

Das Hohelied bewegt sich in den Verhältnissen der salomonischen Zeit mit einer Sicherheit, welche von einem ungleichzeitigen Dichter kaum erwartet werden kann und wenigstens zu dem Schlusse auf einen der salomonischen Zeit nicht fern stehenden Dichter berechtigt. Die Beschreibung der Sänfte und des Bettes Salomos, so wie des Thurmes Davids (4, 4), die von dem Elfenbeinthurm und dem Libanonthurm entlehnten Vergleichungen (7, 5), die einer sinnigen Parallele dienende Erwähnung des Weinbergs Salomos in Baal-hamon und manches Andere was wir unerwähnt lassen, weil es erst im Zusammenhange der Auslegung die nöthige Ueberzeugungskraft gewinnt, bekundet einen in der salomonischen Zeit heimischen Schriftsteller. Auch daß nach 3, 11. Salomo am Hochzeittage einen Festkranz trägt, den seine Mutter ihn aufgesetzt, und daß 6, 8. unter den zahllosen Frauen seines Palastes sechzig Königinnen und achtzig Beifrauen hervorgehoben werden (während er nach 1 Kön. 11, 3. gegen Ende seines Lebens 700 Fürstinnen und 300 Beifrauen hatte), zeigt, daß der Dichter sich mit Sicherheit in einen Lebensabschnitt Salomos zurückzuversetzen weiß oder inmitten eines Lebensabschnittes Salomos

dichtete, wo Bathseba noch lebte und die Zahl der königlichen Frauen noch eine verhältnißmäßig geringere war. Daß aber dieser Dichter niemand anders als Salomo selbst ist, dafür gewährt der Charakter des Gedichtes selbst wenigstens eine hohe Wahrscheinlichkeit. Ein Gedicht, welches sich bald an Anschauung der Schönheit menschlicher Gestalt bald an Anschauung des Naturschönen weidet, entspricht dem Sinne für Schönheit, welcher ein Grundcharakterzug Salomos ist. Man mag die Idee des Hohenliedes fassen wie man wolle, immer spiegelt sich darin die Gewalt, welche das Sinnliche Schöne auf den Dichter ausübt und welche gerade auf Salolomos Leben und Walten zum Guten und Schlechten mächtig eingewirkt hat. Der Sinn für Naturschönheit, der sich darin ausspricht, zeigt sich nicht in blosem Wiedergeben unbestimmter von der Natur empfangener Eindrücke, sonders er ist, wie sich gerade bei Salomo erwarten läßt, mit genauer Kenntniß der Naturdinge und weitem Umblick auf dieselben verbunden. Man erwäge die Menge der Pflanzennamen, die im Hohenliede vorkommen: אגוז, אהלות, ארז, ברות, גפן, דודאים, חבצלת, חטים, כפר, כרכם, לבונה, מר, נרד, קנה, קנמון, שושן, תאנה, תפוח; die Menge der Thiernamen: אילת השדה, אריות, גדיות, יונים, נמרים, סוסה, עורב, עזים, עפר, האיילים, צבי, רחלים, שועלים, תור und die Namen anderer Naturgegenstände, wie שן (Elfenbein), שש (Marmor), ספיר, תרשיש und man wird, wenn man dazu auch noch die Häufung mancher dieser Namen und die mannigfachen Seiten der Betrachtung (z. B. an der Granate das Fleisch der auseinandergeschnittenen 4, 3. 6, 7., die Blüthenknospen 6, 11. 7, 13., der Most 8, 2.) in Anschlag bringt, sicher eingestehen, daß zum Verfasser des Hohenliedes sich niemand

beſſer eignet als Salomo, welcher nach dem geſchichtlichen Zeugniß 1 Kön. 5, 12 f. ein ſehr fruchtbarer Liederdichter war und eine ſolche Fülle von Naturkenntniſſen beſaß, daß er über die Pflanzen von der Ceder bis zum Yſop herab und über alle Arten der Thiere zu reden wußte. Auch die Erwähnung des Pharao, Kedars, Damaſk's, beſonders aber die genaue Bekanntſchaft mit allen Theilen des iſraelitiſchen Landes gereicht der Annahme eines königlichen Verf. zur Stütze; es werden Jeruſalem und Thirza, der Gilead und Heſbon mit ſeinen Teichen, der Karmel und die Ebene Saron, Engedi und Baal-hamon mit ihren Weinbergen, der Libanon und die Berggipfel Shenir, Hermon und Amana genannt, und zwar ſo, daß die ſchönſten Städte und Gegenden zur vergleichenden Darſtellung der Schönheit der Geliebten verwendet werden — alles einem königlichen Verf. günſtig, der in der Geliebten alle Schönheiten ſeines weiten Reiches perſönlich concentrirt ſieht. Ich glaube nicht, daß alle dieſe echtſalomoniſchen Züge des Hohenliedes auf Rechnung der Kunſt eines ſpäteren Dichters gebracht werden können. Ich glaube nicht, daß z. B. das erſte Wort zum Lobpreis der Geliebten eine Vergleichung derſelben mit dem Roſſe an Pharaos Wagen geweſen ſein würde, wenn der Verf. ein Dichter der nachſalomoniſchen Zeit wäre. In Salomos Munde dagegen, aber auch nur in Salomos Munde verliert dieſe Vergleichung, womit der Lobpreis der Geliebten beginnt, das Befremdende, denn ſchöne Roſſe und zwar aus Aegypten bezogene ſtehen unter den Lieblingsgegenſtänden des prachtliebenden Königs nach geſchichtlichen Zeugniſſen in erſter Reihe.

In der dramatiſchen Form des Hohenliedes wird man auch ohne noch ſeinen kunſtvollen Organismus zu durchſchauen,

wenigstens einen seiner Abfassung in der salomonischen Zeit günstigen Umstand finden, wenn man anders, wie wir, davon überzeugt ist, daß das gleichfalls dramatische B. Job ein Erzeugniß der Chokma der salomonischen Zeit ist, vielleicht aus dem Kreise der Weisen, welchem Ethan und Heman vorstanden, hervorgegangen. Sollte es sich zeigen, daß das Hohelied keine nationale, sondern eine allgemein ethische Idee zur Anschauung bringt, so würde es zu dem Buche Job in eine noch innigere Beziehung treten.

Diesen für den salomonischen Ursprung des Hohenliedes sprechenden Gründen gegenüber vermögen wir zweien gangbaren Gegengründen nicht die Gewichtigkeit beizumessen, mit der sie auftreten. Aus der Erwähnung Thirza's 6, 4. über Jerusalem folgert man, daß es erst nach der Reichsspaltung gedichtet sein könne. Aber mußte denn Thirza um neben Jerusalem erwähnt zu werden eine Königsstadt sein wie dieses? Es wird als die zweite schönste Stadt des Landes genannt, und das war sie sicher, da die Könige des Reiches Israel bis auf Omri, den Erbauer Samariens, dort ihr Hoflager hatten. Sodann macht man das ungebührliche Selbstlob geltend, welches sich Salomo, wenn er Verfasser wäre, spenden würde, besonders in Beschreibung seiner Schönheit 6, 10—16. Dieser Gegengrund findet schon in der dramatischen Anlage des Ganzen seine Erledigung. Diese brachte gegenseitigen Lobpreis des Liebenden und der Geliebten unvermeidlich mit sich. Es liegt in der Natur der Liebe überschwenglich zu sein im Lobe des Geliebten. Lob aber, welches man als Ausfluß der Liebe des Andern faßt, ist kein ungebührliches Selbstlob.

Dagegen erkennen wir den Gegengrund gegen den

salomonischen Ursprung des Hohenliedes, welcher aus der Sprachform desselben entnommen wird, in seiner ganzen Schwere an, und wir sind gern bereit unsere Voraussetzung salomonischen Ursprungs mit der entgegengesetzten zu vertauschen, wenn dieser Gegengrund zwingend sein sollte.

Vierter Abschnitt.

Die Sprachform des Hohenliedes.

Wenn die Frage, ob das Hohelied von Salomo verfaßt sei oder nicht, lediglich aus der Sprachform zu entscheiden wäre, so könnte Salomo's Autorschaft mindestens als höchst zweifelhaft erscheinen. Daß die Haltung und Färbung des Styls eine ganz andere ist als in den Sprüchen Salomo's und in Ps. 72., das zwar erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit des Inhalts und der Dichtungsgattung; aber befremdend ist es, um gleich mit einer wichtigen einzelnen Erscheinung zu beginnen, daß das relative ש = אשר mit Vorliebe im Hohenliede gehäuft wird, während es in den salomonischen Sprüchen nicht ein einziges Mal vorkommt. In den Sprüchen steht als Exponent des Beziehungsbegriffes überall אשר, im Hohenliede überall ש, nicht blos im Munde Sulamith's, sondern auch der Töchter und der Bürger Jerusalems und Salomo's selber. Daß dieses ש für den späten nachsalomonischen Ursprung des Hohenliedes zeuge, können wir allerdings nicht einräumen; denn wenn man auch die Stellen Richt. 6, 17. 7, 12. 8, 26. (Geschichte Gideon's) nicht als Gegenbeweis gelten lassen will (obwohl nach unserer Ueberzeugung das alte Richterbuch, aus welchem der mittlere Haupttheil des kanonischen Buchs der Richter stammt, vorsalomonisch ist), so ist doch עד שקמתי דבורה Richt. 5, 7. ein sicherer Beweis dafür, daß das relative ש schon in der Richterzeit eine nicht un-

gebräuchliche, der Poesie da, wo sie das Relativpronomen nicht lieber ganz wegläßt, willkommene Verkürzung war. Mit Unrecht sieht man darin einen Aramaismus, den zunächst das hebräische Nordpalästina sich angeeignet habe; denn Debora hat nicht in Nordpalästina, sondern auf dem Gebirge Efraim ihren Wohnsitz, und aramäisch ist das שׁ gar nicht, eher kanaanitisch, denn אשׁ ist anerkanntermaßen (s. Ew. Jahrbuch I. S. 206) die in phönizischen Inschriften vorkommende Verkürzung für אשׁר. Daß auch der Poesie der salomonischen Zeit dieses altpoetische שׁ nicht fremd geworden war, zeigt Job 19, 29. Aber — so fragt man sich — wenn Salomo dem Dichter dieses שׁ geläufig war, warum findet es sich nur in dem Hohenliede und nicht in den Sprüchen? Die Frage ist schwer zu beantworten, aber daran, daß Salomo Verf. des Hohenliedes ist, kann sie uns doch nicht irre machen. Denn Jeremia bietet uns ganz dieselbe Erscheinung; er braucht jenes שׁ in den Klageliedern (2, 15 f. 4, 9. 5, 18.), während es in seinen Weissagungsreden ihm nirgends in den Mund kommt. Die Möglichkeit, daß ein und derselbe Schriftsteller in einer Schrift das שׁ gebraucht, in der andern nicht, ist also gesichert. Auch der Bestimmungsgrund läßt sich erkennen. Das שׁ gehört nicht der gemeinen Volkssprache an, denn sonst würde ein Lied so erhabenen Schwunges, wie das Lied Deboras, es vermeiden müssen. Es gehört im Gegentheil dem höheren Style, der eigentlichen Poesie an, deshalb braucht es Jeremia, während er es sonst vermeidet, in den eigentlich poetischen Klageliedern, deshalb vermeidet es Salomo in den Sprüchen, wo man es, wenn es der Volkssprache angehörte, am ersten erwarten könnte, und braucht es in dem Hohenliede, welches wie auf Flügeln der Liebe im

reinſten Aether der Poeſie dahinſchwebt. Daß in der nachexiliſchen Sprache das שׁ ein gemeinübliches Proſawort wird, iſt derſelbe Wechſel, welchen z. B. auch das im Hohenliede noch hochpoetiſche חַמָּה (neben שֶׁמֶשׁ) erfahren hat.

Aus dem hochpoetiſchen Charakter des Hohenliedes hat man es ſich auch zu erklären, daß es für נצר der Sprüche (z. B. 27, 18) נטר ſagt, welches ſonſt nur in der Bedeutung grollen (den Zorn bewahren), nicht in der einfachen Bedeutung bewahren, hüten vorkommt, und für ברוש (ſelbſt bei Hoſea 14, 9) ברות, die ſeltene und deshalb vorgezogene Benennung der Cypreſſe. Weder ein nordpaläſtiniſcher noch ein nachſalomoniſcher Verfaſſer läßt ſich daran erkennen. Der Verf. redet die begeiſterte Sprache der Liebe und bedient ſich deshalb ſehr gewählter Ausdrücke. Er ſagt ברות für ברוש aus keinem andern Grunde, als aus welchem מִפְתּוֹת für מִפְתֵּי, מדבר 4, 3. für פֶּה, גַּנִּים 4, 15. 6, 2. 8, 13. für das ſonſt vom Pent. bis zu Koheleth übliche גַּנּוֹת. Er ſtrebt überall nach dem zarteſten edelſten Ausdruck, weshalb er auch z. B. das ſonſt mit שׁדים wechſelnde und nicht gerade unedle דַּדִּים (Spr. 5, 19) nirgends in Anwendung gebracht hat. Auch in Formen wie עִטְיָה und רַעְיָה für רֵעָה Pſ. 45, 15. iſt dieſes Streben erſichtlich.

Wenn freilich שַׁלְמָה 1, 7. die Bed. des ſyr. u. talm. דלמא (vielleicht) hätte, ſo möchte man eher den Verf. des Koheleth als Salomo für den Dichter des Hohenliedes halten. Aber שלמה iſt vielmehr das mit dem begründenden שׁ verſchmolzene Fragpronomen (denn warum) und alſo nicht nachexiliſcher Sprachgebrauch. Sollten ſich außer בְּרוֹת und etwa סתו noch Aramaismen finden (wobei freilich Magnus' zudringliche Hineincorrigirung ſolcher verbeten wird),

so sind sie gewählt, um den Farbenschmelz der Rede zu erhöhen und sie dürfen uns um so weniger befremden, als Salomo's ganze kosmopolitische Richtung auch einige Liebe zu Fremdländischem in der Sprachform seiner Dichtungen zur Folge haben konnte.

Für diese in der Sprache des Hohenliedes sich wiederspiegelnde Liebe Salomo's zu Fremdländischem wollen wir nicht Wörter, wie אֲהָלוֹת sanskr. aguru (agaru), נֵרְד sanskr. nalada (das Duftgebende, woraus altpers. narada), כַּרְכֹּם sanskr. kunkuma, anführen; aber bemerkenswerth ist es, daß dergleichen fremdländische Naturerzeugnisse, edle Pflanzen und Steine, mit ihren zum Theil fremden Namen im Hohenliede mit einer Vorliebe genannt werden, welche der uns sonst bekannten Neigung Salomo's entspricht; die Erwähnung des Myrrhenbergs und Weihrauchhügels 4, 6. scheint sogar vorauszusetzen, daß Myrrhe und Weihrauch (dieser in seinen mancherlei Arten 4, 14., wie arabischer, lydischer, indischer, s. Humboldt, Kosmos 2, 443 f.) zur Zeit des Hohenliedes nicht blos als eingeführte Waaren, sondern auch aus Anpflanzungen innerhalb der königlichen Gärten bekannt waren. Was Salomo in Koh. 2, 4 f. sagt: „ich unternahm große Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge, legte mir Gärten und Parke an und pflanzte Fruchtbäume von allen Arten darin," dafür bietet uns das Hohelied im Einzelnen zahlreiche und unmittelbare Belege. In dem Worte פַּרְדֵּסִים findet Knobel (Koh. S. 94) ein Merkmal der späten Abfassungszeit des Koheleth; wir bestreiten diese nicht, aber das Wort פַּרְדֵּס halten wir für kein Merkmal derselben, da es auch im Hohenliede vorkommt 4, 13. und sich nicht absehen läßt, warum Salomo, wenn er Parke nach ausländischem Geschmack und mit ausländi-

schen Anpflanzungen anlegte, diese nicht auch mit einem ausländischen und zwar persischen Namen genannt haben könnte. Indeß hat neuerdings Meier im Wurzelwörterbuch S. 679 f. die hergebrachte Meinung, daß das Wort פרדס von den Persern zu den Israeliten gekommen sei, mit beachtenswerthen Gründen bestritten. Obschon nämlich bekanntermaßen gerade bei den Persern den Gartenbau auf einer hohen Kunststufe fand, so ist es doch bis jetzt nicht gelungen, eine Spur dieses Worts im Altpersischen zu entdecken, in dem Neupersischen aber ist فردوس (pers. بَهِشت) als Name des himmlischen Paradieses allem Anschein nach erst durch den Islam eingebürgert worden. Auch die Versuche, das hebr. פרדס auf indischen Ursprung zurückzuführen, sind bis jetzt ohne sicheres Ergebniß; weder paradêça (das Fremdland) noch das zuletzt von Heiligstedt (Koheleth S. 10) verglichene pradêça (die Mauer) ist in der Bed. so zutreffend, daß es einen sicheren Anhalt böte. Die Ansicht Meiers, daß פרדס (von dem Quadriliterum פַּרְדֵּס = פַּלְדֵּס = פַּדֵּס ausdehnen) ein ursprünglich aramäisches Wort (Syn. von פַּדָּן Ebene, Gefilde) sei, empfiehlt sich deshalb sehr. Wir mögen uns aber doch nicht dafür entscheiden, da der altpersische Ursprung des παράδεισος durch Xenophon an mehrern Stellen seiner Werke und durch Pollux in seinem Onomastikon zu nachdrücklich bezeugt (s. Humboldt, Kosmos 2, 133) und eine befriedigende Ableitung des Worts aus dem Zend noch immer zu erwarten, ja von Spiegel in dem zendischen pairidaêza Umzäunung vielleicht schon entdeckt worden ist. Aber ein Merkmal der Zeit vom Beginn der persischen bis zum Beginn der macedonischen Periode ist uns das Wort doch nicht, wo es innerhalb der alttest. Literatur vorkommt; die

Aneignung deſſelben ſchon in der ſalomoniſchen Zeit iſt bei der regen und weiten Verbindung, in welcher dieſe mit dem Ausland ſtand, unbedenklich. Dagegen müßte das Hohelied, ſo wie es vorliegt, unter den Einflüſſen einer ſehr ſpäten Zeit entſtanden ſein, wenn אפריון 3, 9., wie zuletzt Magnus (Hohesl. S. 156) ſehr entſchieden behauptet hat, das ins Hebräiſche aufgenommene griechiſche φορεῖον (wie LXX. auch überſetzt) wäre. Denn ein eingebürgertes griechiſches Wort ſcheint ſich im Hebräiſchen vor der macedoniſchen oder früheſtens vor der perſiſchen Zeit nicht erwarten zu laſſen. In der That hat φορεῖον mit אפריון in Geſtalt und Gebrauch der bezeichneten Sache eine auffällige Aehnlichkeit. Das אפריון Salomo's hat nach 3, 9 f. ſilbernes Geſtell und bei Athenäus 5, 13. (II. p. 317. ed. Schweigh.) leſen wir, daß der Philoſoph und Tyrann Athenion ſich ἐπ' ἀργυροπόδος φορείου καὶ πορφυρῶν στρωμάτων zeigte, in einer noch entſprechenderen Stelle bei demſelben 5, 5. (II. p. 253. ed. Schweigh.), daß in einem durch Antiochus Epiphanes veranſtalteten Feſtzuge unter andern hinter zweihundert Frauen, welche Salben aus goldenen Urnen ſprengten, achtzig Frauen in goldfüßigen φορεῖα, fünfhundert in ſilberfüßigen ſitzend koſtbar daherzogen (vgl. Schleusner, thesaur.). So ſcheint man ſich Hl. 3, 9 f. Salomo's Braut als in einer ſilberfüßigen mit Purpur ausgepolſterten Senfte ſitzend vorſtellen zu ſollen. Aber es iſt doch nur Schein, denn nachdem unmittelbar vorher die מטה beſchrieben iſt, unter welcher man ſich ſprachgebrauchsgemäß ein Tragbett denken kann und deshalb zu denken hat, weil die Umgebung von ſechzig bewährten Helden beſſer zur Senfte, in welcher die Braut nach Jeruſalem gebracht wird, als zum Hochzeitbett paßt, ſo iſt es un-

passend, daß V. 9 f. dieselbe מטה unter dem Namen אפריון näher beschrieben werden soll. Auch fehlt in der Scene, wenn man אפריון in der Bed. Senfte und מטה in der Bed. Bett faßt, aller fortschreitende Zusammenhang. Sodann würde eine Aufnahme des griechischen φορεῖον in die hebräische Sprache allenfalls denkbar sein, wenn sich der Gebrauch der so benannten Senfte als ein griechischer bis in ziemlich hohes Alterthum verfolgen ließe, aber die Stellen des Athenäus führen uns in die macedonisch-römische Zeit, in welcher orientalische und griechisch-römische Sitte sich zu verschmelzen begannen, jener Festzug ist bei Daphne Syriens und Athenion ist der Sohn einer ägyptischen Mutter, so daß φορεῖον ebenso gut ein semitisches Wort sein könnte, welches die griechische Sprache sich angebildet hat. Endlich steht es um die semitische Ableitung des אפריון nicht so schlimm wie es nach Magnus scheint. Die Form ist nach Analogie von דִּמְיוֹן, פִּדְיוֹן, שִׁרְיוֹן gebildet und das א ist das prosthetische (Ew. Sprachl. §. 159 a). Man erwartete freilich אֲ, wie in אֲבַטִּיחַ, אֲבַעְבֻּעָה, אֲנַרְטַל, aber die geschärfte Prosthese begreift sich leicht als ein Aramaismus (vgl. אַפֶּדֶן, אַפְּתֹם) des Liedes oder der Punktatoren. Ueberdies erwartete man אֲ auch bei vorausgesetzter Entlehnung aus dem Griechischen, wie אֲפִלְיוֹן talm. für πυλών (Fürst Lehrgeb. S. 54 f.). In welchem Sinne das פרה gemeint, von dem פריון abstammt, ist zweifelhaft; es genügt, daß אפריון in der Bed. Bett an dem aram. פּוּרְיָא (nicht אַפּוּרְיָא, welches in den mir bekannten Stellen = אַד פּוּרְיָא auf das Bett, in dem Bett ist) und dem talmudischen Gebrauch von אפריון die ausreichendste Bestätigung hat.

Wir brauchen also das Hohelied weder seiner Aramais-

mer halber mit Umbreit in die exiliſche Zeit noch wegen des אפריון mit Hartmann in die griechiſche Zeit herabzurücken, ſo wenig als mit einem närriſchen Neuigkeitsjäger, Namens Kirſchbaum (Der jüdiſche Alexandrinismus, Leipz. Fritzſche 1841), der bei דודי בתר 2, 17. an das Bethar denkt, in dem ſich Barkochba vertheidigte, noch tiefer herab in die Zeit des zweiten jüdiſchen Krieges unter Hadrian. Auch bedürfen wir nicht der Hülfsannahme von Magnus, daß die einzelnen Lieder, aus denen das Buch beſteht, ſich wie die homeriſchen Geſänge und äſopiſchen Fabeln durch Tradition und im Geſange fortgepflanzt haben und daß die Aramaismen derſelben während der Chaldäer-Periode, das perſ. פרדס und das griech. אפריון während der Perſer-Periode in ſie eingedrungen ſind, ſo daß, was urſprünglich an der Stelle dieſer Aramaismen ſo wie des perſiſchen und griechiſchen Wortes ſtand, uns verloren gegangen iſt. Dieſe Hülfsannahme ruht nicht nur auf der falſchen Vorausſetzung, daß das Hohelied eine Sammlung von Volksliedern ſei, ſondern auch auf gänzlicher Verkennung der Einheit und Gleichartigkeit ſeiner mit dem Inhalte unauflöslich verwachſenen Sprachform.

Nachdem wir die aus der Aeußerlichkeit der Form und des Inhalts des Hohenliedes zu entnehmenden Gründe für und gegen ſeinen ſalomoniſchen Urſprung erwogen und die Gründe für denſelben überwiegend gefunden haben, wenden wir uns zur Prüfung zweier zeitgeſchichtlicher Auffaſſungen des Hohenliedes, von denen die eine die Entſtehung deſſelben in das erſte Jahrhundert des Zehnſtämmereichs verlegt, die andere die ſalomoniſche Abfaſſung feſthält.

Fünfter Abschnitt.

Die zeitgeschichtliche Auffassung Ewald's.

„Preis der Unschuld, die aller Lockung widersteht, ist die Idee eines der schönsten Lieder, das gewöhnlich das Hohelied genannt wird. Das ganze Lied ist ein Lobgesang auf die reine, schuldlose, treue Liebe, die kein Glanz blendet und keine Schmeichelei verstrickt; aus reinem Herzen floß die Idee und Ausführung des Liedes, wie es auf unschuldige und einfältige Herzen wirken sollte.“ Mit diesen Worten begann Ewald im J. 1826, damals noch Repetent in Göttingen, seine Auslegung des Hohenliedes.

Um jene Idee im geschichtlichen Kleide zu schildern, zaubert uns der Dichter, ein in Nordpalästina wohnhafter Bürger des Reiches Israel, auf einen Schauplatz, wo wir auf der einen Seite den Hof Salomo's sehen mit aller morgenländischen Pracht, und Salomo selbst, dem alles huldigt, ist der Versucher. Von der andern Seite sollen wir eine zarte Tochter der Unschuld bewundern, Sulamith, ein Muster von Tugend und Treue. Sie ist erwachsen fern von Stadtgeräusch und Hofpracht, nach 1, 14 bei der Landstadt Engedi. Mit einem tugendsamen Jüngling, ihrem Gespielen und Vertrauten von Kindheit an, seit einiger

Zeit näher bekannt und sich in ihm findend, geht sie eines Tages auf einen anmuthigen Platz in der Umgegend, und unversehens geräth sie zwischen heraneilende königliche Wagen 6, 11 f.; scheu will sie sich zurückziehen, aber der König, von ihrer Schönheit eingenommen, nimmt sie mit sich nach seinem Hoflager 1, 4. Hier nun, im Palaste, folgt ein Angriff des Königs auf den andern; der König schmeichelt, bittet, zieht sie zuletzt gar alleŭ Schönheiten seines Hauses in Gegenwart der Frauen vor, sie aber giebt kein Gehör und antwortet stets mit Einfalt und zuletzt mit Verachtung — ihr Freund bleibt ihr stets im Sinne. Nach einigen kummervollen Tagen, in denen der König ihre felsenfeste Treue erkannt hat, muß er sie frei geben; der Triumph ist ihr, sie ist eine Mauer gegen Untugend und Schlauheit, wie sie 8, 10. selbst sagt; sie sucht ihren Ruhm nur darin, ihr reines Herz wie ihr Erbtheil zu bewahren 8, 12, und damit schließt das Buch, die unüberwindliche Tugend als das höchste Ziel für das Auge des Lesers festhaltend.

Die Idee, welche das Hohelied nach Ewald in dieser Weise zur Anschauung bringt, der Sieg der treuen Liebe oder der Lohn der Treue, war in mannigfach verschiedener Auffassung des Einzelnen schon von Jacobi (1771), Ammon (1780), Levisohn (מליצת ישרון Wien, Schmid 1816) und Andern als der sittliche Grundgedanke des Liedes bezeichnet und durchzuführen versucht worden. Mit glühender Begeisterung hatte Umbreit 1820 das Hohelied in diesem Sinne ausgelegt (2. Ausg. 1828); die sittliche, in Geschichte eingekleidete Wahrheit ist ihm die, daß die Liebe als treueste Gabe des Herzens durch äußere Macht ebensowenig zerstört wie hervorgerufen werden könne. Göthe, der bisher jeden

Versuch, Zusammenhang in das Ganze zu bringen für vergeblich erklärt hatte, fand diesen Versuch glücklich gelungen. Während aber Umbreit so wenig als Herder das Schlußstück 8, 8 — 14. als Bestandtheil des Ganzen zu begreifen wußte, worauf er auch noch in der kleinen Gelegenheitsschrift „Erinnerungen an das Hohelied" (1839) beharrt, ist es Ewald gelungen, das Hohelied von jener Idee aus in unläugbar einfacher, gefälliger, nüchtern sinniger Weise als ein wohlzusammenhängendes dramatisches Ganze zu fassen. In der Ueberzeugung, daß Ewald die völlige Einheit des Ganzen unbestritten dargelegt und den Nachfolgern nur noch wenige Aehren zu lesen übrig gelassen habe, suchte 1840 Bernh. Hirzel die Auffassung Ewald's an einigen Stellen zu berichtigen und Erkenntniß und Genuß des Liedes der Lieder, welches er als rechtes, die Allgewalt treuer Liebe veranschaulichendes Kunstdrama von zartem und doch festem Organismus bewundert, noch zu erhöhen. Unter den neuesten Auslegern geht Heiligstedt (1848), der Fortsetzer des Maurer'schen Commentars, fast durchweg in den Fußtapfen Ewald's, ist aber, weil ihn Ewald's Darlegung des inneren Fortschritts nicht befriedigt hat, an dem dramatischen Charakter des Ganzen und selbst an der Ursprünglichkeit der Stellung der einzelnen Dichtungsstücke irre geworden. Im Wesentlichen schließt sich auch Friedr. Böttcher (Exegetisch-kritische Aehrenlese 1849) an Ewald an, obwohl er über das Einzelne sehr abweichende, zum Theil kleinlich sonderbare und niedrige Gedanken hat. Das Ganze — sagt er S. 80 f. — erweist sich uns als Singspieltext eines im Reiche Israel um 950 v. Chr. aufgekommenen, gegen das Salomo'sche Königshaus und seine dem Familienleben bedrohliche Harem-Sitte, mit Handlung

und kurzer Siegesfreude in der Weise indischer, chinesischer und schon altitalischer (atellanischer) Dramen aufgeführten Volksbühnenspiels. E. W. Lohner hat das Hohelied nach Ewald's Auffassung in deutsche zart geformte Lieder umgesetzt und Zusammenhang in die „wild durch einandergeworfenen Bruchstücke hineinzudichten" gesucht (Salomo und Sulamith 1851.).

Ewald's Ansicht über die Idee des Hohenliedes ist unverändert dieselbe geblieben; seine Auffassung der Tendenz desselben hat sich in seiner Geschichte Israels 3, 1 S. 173 bis 175 da wo er es im Zusammenhange der Volksgeschichte bespricht noch befestigt und vertieft. In dieser Dichtung — sagt er — sehen wir uns aufs Lebendigste in ein Zeitalter versetzt, welches alles Eigenthümliche der salomonischen Zeit noch in ganz geschichtlichem Andenken trug und dem noch die reichste Fülle echter Erinnerungen an Salomo und David aus dem Volke selbst zuströmte; aber wir fühlen uns in ihm auch von der volksthümlichen Stimmung gegen die sittlichen Uebergriffe des prachtvollen Salomo umwehet, welche recht eigentlich die Geburtsstunden und die ersten Zeiten des Zehnstämmereichs bezeichnet, ja welche die edelsten Adern des Herzens dieses Reiches bewegte. Das Singspiel ist nicht gedichtet um zu lehren, warum das Zehnstämmereich vom Hause Salomo's abfiel, aber unwillkürlich lehrt es uns den Sinn kennen, in welchem dies geschah und welcher sich noch ein halbes oder ganzes Jahrhundert nachher sehr lebendig erhalten konnte. Bei so vieler Heiterkeit, ja Ueppigkeit des Volkslebens, wie sie der im Ganzen noch ungetrübte Wohlstand des Landes begünstigte, athmet das Lied zugleich so viel tiefere Sittlichkeit und nüchterne Unschuld des Herzens, so viel ent-

schlossenen Muth gegen die Ueberverfeinerung und Entartung des Hoflebens, ja einen so treffenden Spott gegen einreißende Verderbniß des Lebens in großen Städten und Palästen, daß wir was in jenem Jahrhunderts des Zehnstämmereichs noch durch das ganze Volk hin gesund und kräftig war nicht deutlicher und schöner erkennen können, als in diesem so kunstvollen und doch wieder so einfachen Liede.

Ich muß mit Lutz in seiner Biblischen Hermeneutik (1819) bekennen, daß die Ewald'sche Auffassung des Hohenliedes so ansprechend und würdig ist, daß man in Ermangelung einer bessern sich dabei beruhigen könnte. Die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon und seine Stellung innerhalb desselben begreift und rechtfertigt sich so auch ohne Allegorese. Künstlerisch betrachtet, bildet es ein schönes dramatisches Ganze mit innerer Entwickelung und alles beherrschender Idee. Diese Idee ist nicht hineingetragen, sondern aus der Glanzstelle 8, 6 f. entnommen, von welcher mit Fug und Recht vorauszusetzen ist, daß sie die Idee des Liedes ausspreche.

Obgleich sich aber so viel Vorzüge in der Ewald'schen Auffassung zusammenfinden, so ist sie mir doch mitten im besten Streben, mich mit ihr zu befreunden, mehr und mehr als unmöglich erschienen. Wir haben oben gesehen, daß uns weder die Nennung Thirza's neben Jerusalem mit Nothwendigkeit in das erste Jahrhundert des Zehnstämmereichs noch Aramaismen des Liedes mit Nothwendigkeit nach Nordpalästina führen. Geben wir aber zu, daß beide Merkmale und nebst ihnen auch der Name שׁוּלַמִּית, insofern er die von Sulem d. i. Sunem (noch jetzt Solam) bezeichnen kann, die Abfassung durch einen kurz nach Salomo lebenden Dichter des Zehnstämmereichs begünstigen, so ist es doch

immer mißlich, daß das Zeugniß der Ueberſchrift, welche Salomo als Verf. nennt, dadurch überwogen werden ſoll.

Aber abgeſehen davon ſträubt ſich das Lied ſelbſt gegen jene, ſo zu ſagen, antiſalomoniſche Auffaſſung in unbezwingbarer Weiſe. Wenn nach Ewald Sulamith in den Worten: „Zieh mich dir nach, wir wollen laufen; in ſein Gemach hat mich geführt der König“ (1, 4) ihrem fernen Geliebten ihre Sehnſucht nach Befreiung aus dem Kerker des königlichen Palaſtes ausſpricht, ſo ſtimmt der Plural רוצה nicht mit den folgenden. Hirzel hat deshalb jedenfalls beſſer 1, 1—4. den Hoffrauen zugetheilt, welche vor Sulamith ihr Glück preiſen, dem Könige anzugehören. Weiterhin 1, 7. können die Worte: „o ſage mir den meine Seele liebt: wo weideſt du?“ recht wohl als Ruf in die Ferne an den geliebten Hirten angeſehen werden, ja ſie machen mehr als irgend eine andere Stelle einen für die Ewald'ſche Auffaſſung gewinnenden Eindruck. Wenn aber dann, nachdem Salomo die Jungfrau geprieſen und bei ihm zu bleiben eingeladen hat, dieſe antwortet: „ſo lang der König war an ſeiner Tafel, gab meine Narde ihren Duft (1, 12), ſo iſt ſchon nicht wahrſcheinlich, daß dies bedeuten ſoll: „ſo lang der König abweſend war, befand ich mich wohl im Andenken an meinen fernen Geliebten.“ Indeß iſt das immer noch möglich. Wenn aber der König 1, 15 ſagt: „ſieh' du biſt ſchön meine Freundin, ſieh' du biſt ſchön, deine Augen Tauben“ und die Jungfrau antwortet: „ſieh' du biſt ſchön, mein Geliebter, ja lieblich“; wenn er 2, 2 ſagt: „wie eine Roſe unter den Dornen, ſo iſt meine Freundin unter den Töchtern“, und ſie antwortet: „wie ein Apfelbaum unter des Waldes Bäumen, ſo iſt mein Geliebter unter den Söhnen“, ſo muß ich es, vorausgeſetzt daß der Dichter mit der Ab-

sicht verstanden zu werden geschrieben hat, fort und fort unmöglich finden, daß Sulamith in ihren Antworten, die der Wiederhall der Liebesworte Salomo's sind, einen anderen meine, als eben diesen. Das fordern auch die Worte: „er hat mich in das Weinhaus geführt und sein Panier ob mir ist Liebe" (2, 4), verglichen mit 1, 4., zwingend. Denn wir sehen aus 1, 3., daß eins der königlichen Zimmer die Scene ist und daß da Wein bei fröhlichem Mahle getrunken wird. Also ist בֵּית הַיַּיִן der zu solchem Zwecke eingerichtete Theil des Palastes. Ewald dagegen versteht die Weingärten, Hirzel eine Weinlaube und Böttcher eine Weinschenke!

Von 3, 7 an wird zugestandenermaßen beschrieben, wie Sulamith dem König Salomo als Braut zugeführt wird, um seine Gattin zu werden. Ungezwungen begreift sich von 3, 7 — 5, 1 alles als ein trauliches Zwiegespräch des Brautpaars, und wenn dieser Abschnitt 5, 1 mit den Worten schließt: „ich bin gekommen in meinen Garten, meine Schwester Braut . . . esset Freunde, trinket und berauscht euch, ihr Lieben", so liegt nichts näher, als daß Salomo, schwelgend in der Wonne, Sulamith sein nennen zu können, die Hochzeitsgäste zu fröhlicher Theilnahme an seiner Freude auffordert. Die Ewald'sche Auffassung kann das nicht gelten lassen und faßt das lange Stück 4, 8 — 5, 1 als Monolog Sulamith's, in dem sie ihren Liebesbund mit dem fernen Geliebten schildere. Also die jetzt Salomo's Braut ist (kraft 3, 11), die ist schon Braut eines andern und nicht einmal mehr jungfräuliche Braut (kraft 5, 1). Die jetzt Hochzeit feiert, schildert ihre schon einmal gefeierte Hochzeit. Ich kann mir nichts dem Schmelz des zarten Liedes Gefährlicheres, nichts Unnatür-

licheres und dem Zusammenhange Widerstrebenderes denken, als diesen Monolog, bei welchem das dem Salomo so natürliche „meine Schwester Braut“ diesem aus dem Munde genommen und der Sulamith als Wort des fernen Hirten in den Mund gelegt wird.

In 6, 4 — 7, 10 soll Salomo noch mit einem letzten, dem heftigsten, Verführungsangriffe Sulamith bestürmen. Auch dieses Stück, welches den stärksten Eindruck abwechselnder Rede Mehrerer macht, wird ohne Wahrscheinlichkeit als Rede eines Einzigen zusammengenommen. In dieser Einen Rede Salomo's sollen 6, 10 Worte der Hoffrauen, 6, 11 f. Worte Sulamith's, 7, 1a wieder Worte der Hofdamen sein — möglich, aber höchst unnatürlich. Der Dichter soll hier inmitten der Rede Salomo's uns sagen, wie Sulamith und Salomo bekannt geworden. Während nämlich Sulamith im Garten der Heimath lustwandelt, wird sie vom königlichen Gefolge (auf einer Lustreise, welche Salomo in die Gegend Engedis führte) erblickt und bezaubert gleich beim ersten Anblick den König und seine Umgebung. Aber abgesehen davon, daß man aus 1, 14 nicht mit Sicherheit schließen kann, daß Sulamith in Engedi zu Hause sei, und daß man in diesem Falle nicht sieht, warum sie den Dichter Sulamith (nach Ewald s. v. a. Sunamitin) genannt haben sollen, beruht die ganze supponirte Geschichte vom Salomos ersten Zusammentreffen mit ihr auf einer sehr unsichern Deutung von 6, 12. „Ohne daß ich es weiß, — sollen die Worte dieses Verses bedeuten — hat mich mein Trieb, meine Lust (offenbar die Lust, die sie eben am Lustwandeln fühlt) versetzt, getrieben zu Wagen meines edlen Volkes, als wollte sie sagen: ich begreife nicht, wie ich plötzlich unter Wagen Vornehmer gerathe.“

Diese Deutung ist sehr unsicher, da überwiegender Wahrscheinlichkeit nach mit Rücksicht auf 1 Sam. 8, 11. zu erklären ist.

Wir verweisen noch darauf, daß der Wunsch Sulamith's: o wäreſt du wie Bruder mir ꝛc. 8, 1 sich besser zu der Voraussetzung, daß Salomo Geliebter ist, schickt; ferner, daß die mit Beziehung auf Salomo gesprochenen Worte: „da war ich denn in seinen Augen wie eine die Frieden findet" 8, 10. nur scheinbar den Sinn haben, daß Salomo sie unüberwindlich befunden, in der That aber aussagen, daß sie Salomo's Huld und Vertrauen erlangt habe; endlich, daß sie 8, 12. nach der nächstliegenden Auffassung dem Salomo wirklich den Nießbrauch ihres Weinbergs, d. h. alles dessen, was sie ist und hat, zuspricht — diese und viele andere Gegengründe zerstören das feingewobene Netz der angenommenen Verführungsgeschichte, so sehr man sich auch zwingt, die angenehme Täuschung festzuhalten.

Wenn wir an die Stelle der Ewald'schen Auffassung keine bessere zu setzen wüßten, so würde die Ewald'sche dadurch doch nicht richtig. Indeß scheiden wir von ihr mit dankbarer Anerkennung, daß sie die ideelle Einheit und dramatische Kunstform des Hohenliedes unabweisbar dargethan und die Möglichkeit, es als ein einheitliches Ganze und auch ohne Allegorese als berechtigten Theil des Kanon zu begreifen, thatsächlich bewiesen hat. Mit der Hoffnung, vielleicht einen Schritt weiter gebracht zu werden, wenden wir uns zu einer anderen zeitgeschichtlichen Auffassung.

Sechster Abschnitt.

Die zeitgeschichtliche Auffassung Hofmann's.

Das Hohelied besteht nach Hofmann aus drei Theilen und einem kurzen Schlusse, jeder der drei Theile besteht aus zwei Abschnitten und jeder der zwei Abschnitte aus einer Gruppe von 23 und einer von 15 Vv. Der erste Theil 1, 2 — 3, 5. schildert uns die innige sehnsuchtsvolle Liebe der eben Heimgeholten zu ihrem Bräutigam, der sie in seinen Palast gebracht hat, sich aber noch fern von ihr hält. Der zweite Theil 3, 6 — 5, 16. zeigt uns, was sie einander sind und aneinander haben, der König und seine Braut, am Tage ihrer Vermählung. Der dritte Theil 6, 1 bis 8, 12. spricht die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses der beiden aus: sie ist seine Einzige, der Gegenstand seiner Liebe, wie keine andere, doch steht sie, deren ganzes Wesen und Leben nur ihm und ihm gänzlich zugehört, in Sorge darum, ob sie auch in solchem Liebesvorzug bleiben werde. In zwei lose angeknüpften Schlußversen 8, 13 f., welche in beider gegenseitigem Wunsche ihr gegenseitiges Verlangen nach einander ausdrücken, verhallt das Ganze.

Ohne den Eindruck, den Hofmann's Auffassung, im Zusammenhange vorgetragen, machen muß, schwächen zu wollen, halten wir es gerathen, schon hier einige Bedenken laut werden zu lassen. Es fehlt nach Hofmann's Auffassung

dem Gedichte zwar nicht aller Gedankenfortschritt, indem Gemälde an Gemälde zu immer erschöpfenderer Darlegung des Einen Liebesverhältnisses aneinandergereiht wird, aber es fehlt der dem Drama eigne Fortschritt der Handlung, denn wenn z. B. in dem ersten Abschnitt des ersten Theils 1, 2 — 2, 7. die Braut bereits im Gemach des Königs ist, so ist es, besonders wenn man die orientalische Sitte im Auge behält, ein Hysteronproteron, daß sie im ersten Abschnitt des zweiten Theils 3, 6 — 5, 1. Salomo, dem hochzeitlich geschmückten, in prachtvoller Senfte erst zugeführt wird. Wir wollen indeß auf dieses Bedenken keinen zu hohen Werth legen, da ja das Vorurtheil, mit dem wir an das Hohelied gehen, daß es ein Drama sei, sich möglicherweise als falsch ausweisen könnte. Ueberraschend ist die kunstvolle Ebenmäßigkeit der Anlage, welche Hofmann daran entdeckt zu haben glaubt. Auf bloßem Mißverständniß beruht die von Keil, Einl. S. 503, gegen die Richtigkeit der Zählung erhobene Einsprache. Aber bedenklich ist, daß überhaupt nach masoretischen Vv. gezählt wird, bedenklich, daß 6, 1 den dritten Theil beginnen soll, während doch die Frage der Töchter Jerusalems: „wohin ist dein Freund gegangen, du schönste der Frauen" in unläugbarem Rückbezuge zu der Aufforderung Sulamith's 5, 8 steht und die andere Hälfte der 5, 9. angehobenen Erwiederung darauf ist. Bedenklich endlich, daß 8, 4 (Beschwörung, die Liebe nicht zu wecken), derselbe Vers, welchen Hofmann 2, 7. und 3, 5. ohne allen Zweifel richtig zum Schlußvers eines Abschnitts macht, im dritten Theile nicht zu diesem seinem Rechte kommt.

Wir gehen nun weiter auf Hofmann's Auffassung ein. Die gefeierte königliche Braut und Gemahlin des Hohenlie-

des ist ihm dieselbe, welche auch Ps. 45. als בַּת zu Salomo's Rechter erscheint, die Tochter Pharaos. Die Geliebte wird ja als eine unter den israelitischen Frauen fremde, in diesem Lande nicht heimische, dunkelfarbige Königstochter, als die einzige, vor allen andern Frauen bevorzugte Gemahlin Salomo's bezeichnet. Auf den Einwand, daß sie sich ja selbst als Weinbergshüterin gebe, erwidert Hofmann, daß das frühere Leben der Königin nur unter dem Bilde des Hütens der Weingärten ihrer Brüder dargestellt werde, wie das Königsgeschäft unter dem Bilde des Hirtenlebens.

Ist es aber wohl wahrscheinlich, um vom Letzten anzufangen, daß der königliche Dichter die Geliebte sich so in Bildern des Hirtenlebens bewegen lassen würde, wenn sie die Tochter Pharaos wäre, da nach Gen. 47, 34. die Hirtenkaste ein Abscheu Aegyptens war? (vgl. Saalschütz, Forschungen auf dem Gebiete der hebräisch-ägyptischen Archäologie II u. III S. 61). Und wo steht denn, daß die Geliebte unter den israelitischen Frauen fremd ist? Unter den Töchtern Jerusalems ist sie fremd, aber nicht unter den Töchtern Israels. Und wie kann die Geliebte bei den Worten: „schwarz bin ich, doch lieblich" ꝛc. ihre dunkle ägyptische Gesichtsfarbe meinen, da sie als Grund derselben nicht die Sonnengluth ihres Landes, sondern die ihr von den zürnenden Brüdern auferlegte Pflicht, die Weingärten zu hüten, angiebt? Das ist schwerlich, wie Hofmann meint, nur eine leichte, halb scherzhafte Wendung. Den einzigen Anhalt für die Annahme, daß die Tochter Pharaos die Geliebte sei, gewährt 7, 2. „wie schön sind deine Füße in den Schuhen, Fürstentochter." Da man aber aus dem ganzen Gedichte in allen seinen Theilen von der Geliebten das Bild gewinnt, daß sie ein schlichtes Landmädchen ist, deren hel-

müthliche Wohnung, wo sie Mutter und Brüder zurückgelassen hat, in einer durch die Wüste von Jerusalem geschiedenen felsigen Landschaft ist, so nennen die Töchter Jerusalems sie בַּת־נָדִיב nicht wegen ihres Geburts-, sondern wegen ihres Schönheitsadels. Majestät und Einfalt vereinigen sich in der aus niedrigem Stande zur Königin erhobenen Jungfrau. Sie ist dem Leibe und der Seele nach wie zur Fürstin geboren, aber der Abkunft nach ein Landmädchen, keine Prinzessin. Daher die Kindlichkeit und Ländlichkeit ihrer Anschauung, ihre Freude an der Natur, ihre Sehnsucht nach ländlicher Stille — alles Grundzüge im Reden und Benehmen der Geliebten, die nicht so von Anfang bis zu Ende festgehalten sein dürften, wenn es die Tochter Pharaos wäre.

Und ist es denn zweifellos gewiß, daß das fürstliche Brautpaar in Ps. 45 Salomo und die Tochter Pharaos ist? Es erheben sich dagegen die nicht so leicht zu beseitigenden Bedenken, daß der Dichter Aegypten ganz unerwähnt läßt, daß er den König als Helden von nicht blos möglichen, sondern erprobten kriegerischen Eigenschaften feiert, daß er ihn in die Schlacht gegen Völker zu ziehen auffordert, daß er ihm Kinder wünscht, die in die Edelle seiner Ahnen eintreten. Salomo ist ja der Mann der Friedens- und Ruhezeit Israels 1 Chr. 22, 9. und nur einen königlichen Vater hat er, nicht königliche Väter. Wenn ich bedenke, daß dem Könige in Ps. 45 Hochzeitsidyll aus Elfenbeinpalästen entgegenklingt und daß Ahab der König Israels — was die Geschichtschreibung als etwas Denkwürdiges anmerkt 1 Kön. 22, 39. vgl. Am. 3, 15 — einen Elfenbeinpalast baute, ferner, daß Jehoram, der Sohn Josaphats, sich mit der Tochter Ahabs vermählte, die müttes-

licherseits aus dem Königshause von Tyrus stammt, und daß der Dichter hier der königlichen Braut Huldigungsgeschenke aus dem reichen Tyrus verheißt, endlich, daß in der Zeit Josaphats die Psalmenpoesie einen neuen Aufschwung nahm und daß Ps. 46. 47. 48., welchen Ps. 45 vorausgeht und ganz und gar gleichartig ist, höchst wahrscheinlich der Zeit Josaphats angehören, so will michs bedünken, daß Ps. 45. aus der Freude des Tages erwachsen sein könnte, an welchem Jehoram seine Vermählung mit Athalja feierte und vielleicht zugleich seine Mitregentschaft antrat (vgl. 2 Chr. 18, 1 u. 21, 3). Es ist hier nicht der Ort, diese Vermuthung weiter zu verfolgen und die naheliegenden Einwände dagegen zu entkräften — genug, daß Ps. 45 sich auf 1 K. 3, 1. nicht mit völliger Sicherheit beziehen läßt und also dem Ausleger des Hohenliedes keinen sichern Standort gewährt. Ueberdies ist der Psalm, wie er jetzt dem Psalter einverleibt vorliegt, ein weder auf Salomo noch auf Jehoram bezügliches, sondern ein prophetisch-messianisches Gemeindelied, bei welchem auch schon die spätere Gemeinde des A. T. so wenig an diesen oder jenen König Israels dachte, als die christliche Gemeinde bei dem Liede „Wie schön leuchtet der Morgenstern" an Wilhelm Ernst Grafen und Herrn zu Waldeck, dessen Namen es als Akrostich an sich trägt und dessen Hochzeit den Anlaß dazu gab.

Obgleich wir aber weder Ps. 45. die שׁגל, noch im Hohenliede die שׁולמית für die Tochter Pharaos halten, so bekennen wir doch gerne, daß Hofmann die Deutung des letzteren auf das Liebesverhältniß Salomo's zur Tochter Pharaos so sinnig und würdig durchgeführt hat, wie bis dahin keiner. Denn der Comm. von Grotius, welcher gleichfalls an die Tochter Pharaos denkt, ist ein ewiger Schand-

fleck seines Verfassers. In gleiche Versündigung an dem keuschen Geheimniß des Liedes ist J. Clericus verfallen. Edler, aber gänzlich verfehlt ist Bossuets Auffassung. Seine Ansicht, daß das Lied die sieben Hochzeitstage Salomo's und der Tochter Pharaos besinge, hat trotz ihrer Willkür an Salvador (Histoire des institutions de Moïse t. II. Paris 1828) einen seichten Nachsprecher gefunden. Andere Ausleger, wie Lightfoot, Estius (s. Carpzov, Introd. in ll. poet. Cant. §. 2.) und besonders der ehrwürdige tiefgelehrte Jo. Mercerus fassen die Vermählung mit der ägyptischen Königstochter nur als typischen Anlaß und bringen in das Lied eine weder exegetisch noch psychologisch vermittelte Zwiespältigkeit des Sinnes. Hofmann ist der Erste gewesen, der die Beziehung auf die Tochter Pharaos ebenso streng als zart durchzuführen gewußt hat. Die Auffassung Hofmann's hat aber außer jener zeitgeschichtlichen Beziehung, mit welcher wir nicht übereinstimmen können, noch eine andere für uns weit ansprechendere Seite.

Die eigenthümliche Seite der Auffassung Hofmann's besteht in der eigenthümlichen nicht sowohl typischen, als heilsgeschichtlichen Beziehung, die er dem Hohenliede giebt. Das Hohelied ist ihm ein Spiegel der Ruhe und Befriedigung, zu welcher die Geschichte Israels seit dem Auszuge aus Aegypten in der salomonischen Zeit gelangt ist. Das Bild königlichen Glückes, welches uns das Hohelied vorhält, ist ihm ein Bild des vollendeten irdischen Wohlergehens Israels in der Zeit Salomo's. Das ganze Verlangen nach Mannigfaltigkeit des Glücks ist hier zur Ruhe gelangt in dem allererssten und allgemeinsten Verhältnisse des Menschen zum Menschen, dem ehelichen. In der Herrlichkeit Israels und seines Königs spiegelt sich die uranfängliche Herrlichkeit des

Menschen als solchen. Wie David in Ps. 8. von seinem königlichen Berufe und seiner königlichen Ehrenstellung aus den Beruf und die Stellung des Menschen zur Welt überhaupt auszusagen befähigt ist, so faßte Salomo als er inmitten seiner Herrlichkeit doch erst in der Liebe zu seiner einzigen, die Mutter und Geschwister um seinetwillen verlassen hatte, zur völligen Befriedigung kam, das Verhältniß von Mann und Weib, wie es bei ihm in der reichsten und günstigsten Umgebung sich gestaltet hatte, in das wonnevolle Bild des Hohenliedes. Aber wie das Merkzeichen einer sich abschließenden Zeit, so ist es auch das Vorzeichen einer neuen. Das Maß der natürlichen Herrlichkeit eines Königs und damit Israels ist da voll und geschlossen, wo das Hohelied entsteht, nur noch eine feine Grenzlinie macht die Scheide zwischen dieser wohlgefälligen Herrlichkeit und einer mißfälligen Ueppigkeit. Da es doch immer nur Natürliches ist und nicht Wesen der Wiedergeburt, worin diese Glückseligkeit besteht, so ist nur der Ausweg und Rath damit ein Fortschritt geschehe, daß diese jetzt in sich vollendete Gestalt der Herrlichkeit zerstört werde. Das geschieht in der Folgezeit, zu welcher die salomonische den Uebergang bildet. Die von David errungene, von Salomo auseinandergelegte Herrlichkeit Israels wird zerstört, damit die Verheißung wieder neue Kraft gewinne und das schmerzliche Nachgefühl des vorläufig gehabten Genusses und der verloren gegangenen Erwartung die Augen des Volkes um so sehnsüchtiger auf die Zukunft richte. Es weist sich immer mehr aus, daß innerhalb des natürlichen Lebens der wahre und volle Besitz der verheißenen Heilsgüter nicht zu erwarten ist; das Sehnsuchtsziel, nach dem sich bewußter oder unbewußter der Glaube streckt, ist Gottes-

gemeinschaft jedes Einzelnen mit Gott, Wiedergeburt, Verklärung.

Die Berechtigung des Hohenliedes im Kanon wird also nach Hofmann darin bestehen, daß es das schöpferisch geordnete Verhältniß ehelicher Liebe zwischen Mann und Weib besingt, uns aber zugleich eine Glückseligkeit und Herrlichkeit darstellt, welche, weil sie dem natürlichen Leben angehört, im Laufe der Zeit dahinsinken muß, um in der Fülle der Zeit einer andern Platz zu machen. Den typischen Auslegern des Hohenliedes kann Hofmann, so weit er sich bis jetzt ausgesprochen hat, nicht beigezählt werden, man müßte denn die Eigenthümlichkeit des ältest. Geschichtsfortschrittes, daß jede Zielerreichung im A. T. sich als unbefriedigend ausweist und somit auf das letzte Ziel hinausweist, typisch nennen wollen. Der Typus hat aber nicht blos eine negative, sondern auch eine positive Seite. Die typische Person oder die typische Sache ist nicht blos Contraposition, sondern auch abbildliche Position des Zukünftigen. Diese positive Seite kommt in Hofmann's Auffassung des Hohenliedes nicht zu ihrem Rechte, und sie ist doch die nothwendige Kehrseite der negativen. Wenn die Seligkeit und Herrlichkeit des im Hohenliede dargestellten Liebesverhältnisses noch nicht die schließliche Seligkeit und Herrlichkeit eines wahrhaft befriedigenden Liebesverhältnisses ist, weil es ein durchaus natürliches und diesseitiges ist, so muß dieses natürliche und Liebesverhältniß zugleich ein Bild des schließlichen und wahren sein, so wie ein Schatten oder Schattenriß (eine σκιά) zwar nicht der schattenwerfende oder abgebildete Gegenstand selbst, aber doch der Schattenwurf, die bildliche Darstellung desselben ist.

Wir lassen es dahingestellt, ob der Mangel an Hervor-

Menschen als solchen. Wie David in Ps. 8. von seinem königlichen Berufe und seiner königlichen Ehrenstellung aus den Beruf und die Stellung des Menschen zur Welt überhaupt auszusagen befähigt ist, so faßte Salomo als er inmitten seiner Herrlichkeit doch erst in der Liebe zu seiner einzigen, die Mutter und Geschwister um seinetwillen verlassen hatte, zur völligen Befriedigung kam, das Verhältniß von Mann und Weib, wie es bei ihm in der reichsten und günstigsten Umgebung sich gestaltet hatte, in das wonnevolle Bild des Hohenliedes. Aber wie das Merkzeichen einer sich abschließenden Zeit, so ist es auch das Vorzeichen einer neuen. Das Maß der natürlichen Herrlichkeit eines Königs und damit Israels ist da voll und geschlossen, wo das Hohelied entsteht, nur noch eine feine Grenzlinie macht die Scheide zwischen dieser wohlgefälligen Herrlichkeit und einer mißfälligen Ueppigkeit. Da es doch immer nur Natürliches ist und nicht Wesen der Wiedergeburt, worin diese Glückseligkeit besteht, so ist nur der Ausweg und Rath damit ein Fortschritt geschehe, daß diese jetzt in sich vollendete Gestalt der Herrlichkeit zerstört werde. Das geschieht in der Folgezeit, zu welcher die salomonische den Uebergang bildet. Die von David errungene, von Salomo auseinandergelegte Herrlichkeit Israels wird zerstört, damit die Verheißung wieder neue Kraft gewinne und das schmerzliche Nachgefühl des vorläufig gehabten Genusses und der verloren gegangenen Erwartung die Augen des Volkes um so sehnsüchtiger auf die Zukunft richte. Es weist sich immer mehr aus, daß innerhalb des natürlichen Lebens der wahre und volle Besitz der verheißenen Heilsgüter nicht zu erwarten ist; das Sehnsuchtsziel, nach dem sich bewußter oder unbewußter der Glaube streckt, ist Geistes-

gemeinschaft jedes Einzelnen mit Gott, Wiedergeburt, Verklärung.

Die Berechtigung des Hohenliedes im Kanon wird also nach Hofmann darin bestehen, daß es das schöpferisch geordnete Verhältniß ehelicher Liebe zwischen Mann und Weib besingt, uns aber zugleich eine Glückseligkeit und Herrlichkeit darstellt, welche, weil sie dem natürlichen Leben angehört, im Laufe der Zeit dahinsinken muß, um in der Fülle der Zeit einer andern Platz zu machen. Den typischen Auslegern des Hohenliedes kann Hofmann, so weit er sich bis jetzt ausgesprochen hat, nicht beigezählt werden, man müßte denn die Eigenthümlichkeit des altest. Geschichtsfortschrittes, daß jede Zielerreichung im A. T. sich als unbefriedigend ausweist und somit auf das letzte Ziel hinausweist, typisch nennen wollen. Der Typus hat aber nicht blos eine negative, sondern auch eine positive Seite. Die typische Person oder die typische Sache ist nicht blos Contraposition, sondern auch abbildliche Position des Zukünftigen. Diese positive Seite kommt in Hofmann's Auffassung des Hohenliedes nicht zu ihrem Rechte, und sie ist doch die nothwendige Kehrseite der negativen. Wenn die Seligkeit und Herrlichkeit des im Hohenliede dargestellten Liebesverhältnisses noch nicht die schließliche Seligkeit und Herrlichkeit eines wahrhaft befriedigenden Liebesverhältnisses ist, weil es ein durchaus natürliches und diesseitiges ist, so muß dieses natürliche und Liebesverhältniß zugleich ein Bild des schließlichen und wahren sein, so wie ein Schatten oder Schattenriß (εἰκών) zwar nicht der schattenwerfende oder abgebildete Gegenstand selbst, aber doch der Schattenwurf, die bildliche Darstellung desselben ist.

Wir lassen es dahingestellt, ob der Mangel an Hervor-

Geisteslebens erschlossen worden sind und der rechte geistliche Ausdruck dafür verliehen worden ist? Wir meinen diese Fragen so ernst als möglich und werden uns also Gewissens halber bestreben müssen, die allegorische Auslegung so gewissenhaft als möglich zu prüfen.

Siebenter Abſchnitt.

Die ſynagogal-kirchliche allegoriſche Auffaſſung.

Daß ſchon die Sammler des Kanon der allegoriſchen Auffaſſung zugethan waren, weil ſie ſonſt das Buch nicht in die Zahl der heiligen Schriften aufgenommen haben würden, iſt eine zuletzt von Keil wiederholte unerweisliche Behauptung; ſie ſtützt ſich auf die falſche Vorausſetzung, daß es eine andere Auffaſſung, bei welcher dem Buche die Geltung eines heiligen verbleibe, gar nicht gebe. Auch die Behauptung Keil's, daß die LXX. und Strach, und Kleukers, daß Joſephus das Hohelied allegoriſch verſtanden, ermangelt jedes beweiskräftigen Grundes, es läßt vermuthen, aber nicht beweiſen. Denn daß z. B. die LXX. 4, 8. מראש אמנה ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως überſetzen, iſt ein Ueberſetzungsfehler, aus dem ſich kein Schluß ziehen läßt. Im N. T. wird das Hohelied nirgends angeführt; die Stellen, in denen Chriſtus als νυμφίος, und die Gemeinde als νύμφη erſcheint, führen nicht mit Nothwendigkeit auf das Hohelied zurück. Auch aus Philo läßt ſich nicht entnehmen, welches die im erſten chriſtlichen Jahrhundert herrſchende ſynagogale Deutung des Hohenliedes war, nur wie er, der grundſätzliche Allegoret, das Hohelied verſtanden hat, läßt ſich aus einigen indirekten Andeutungen

in seinen Werken vermuthen. Wir läugnen jedoch durchaus nicht, daß schon von der ezra-nehemianischen Zeit ab die allegorische Auffassung die herrschende war; wir läugnen nur, daß sich dies beweisen läßt. Man könnte eher aus einer Notiz in Aboth de Rabbi Nathan c. 1 schließen, daß das Hohelied nur allmählig zu entschiedenem kanonischem Ansehen gelangte. Es heißt dort, daß die Bücher Mischle, Schir ha-Schirim und Koheleth anfangs verborgen gehalten, d. i. nicht unter die heiligen Schriften aufgenommen wurden, weil sie משלות d. h., wie es scheint, weltliche Poesien enthielten, bis die Männer der großen Synagoge kamen und sie auslegten, d. h. ihren tiefen, unter der Hülle scheinbar weltlicher Poesie verborgenen Sinn nachwiesen. Aber auf diese Notiz eines in seiner jetzigen Form dem nachtalmudischen Zeitalter angehörigen Buches (Zunz, Gottesd.-Vorträge S. 108 f.) ist wenig oder nichts zu geben.

In der talmudischen Zeit war die allegorische Deutung, gewiß als eine aus alter Zeit überlieferte, unter den Juden die herrschende und galt als die einzig berechtigte. Origenes und Hieronymus bezeugen, daß das Hohelied wie die Schöpfungsgeschichte der Genesis und die großen Gesichte zu Anfang und Ende des B. Ezechiel (מעשה בראשית und מעשה מרכבה) erst vom 30. Lebensjahre ab studirt werden durfte. Daß das Hohelied die Hände verunreinigt, d. h. daß wer es zur Hand nimmt sich erst waschen muß, ist nach b. Jadajim III, 5 ein Satz, den kein Israelit bezweifeln darf; denn die ganze Welt war des Tages nicht werth, da Israel das Hohelied empfing, alle Schriften des Kanon sind heilig, aber das Hohelied ist קדש קדשים. Es ist gegen die andern Schriften wie ein Kuchen aus dem allerfeinsten Kernmehl. Man deutete es auf das Liebes-

verhältniß Jehovas zur Gemeinde Israel, ohne jedoch darüber im Reinen zu sein, ob Salomo darin überall Repräsentant Jehovas oder überall Repräsentant des Messias als des Friedefürsten oder überall, wenigstens in einigen Stellen, Salomo selbst sei. Der Targum des Hohenliedes, der zwar in seiner vorliegenden Gestalt der nachtalmudischen Zeit angehört, aber auf alten Grundlagen ruht (wie man aus Hieronymus beweisen kann), giebt uns ein Bild der beliebtesten synagogalen Auffassung. Das Hohelied wird hier mittelst allegorischer Deutung zu einem Gemälde der Geschichte Israels vom Auszug aus Aegypten durch die Drangsale der Weltreiche hindurch bis zur schließlichen Erlösung. Es wird eingeführt als das neunte der heiligsten Lieder, auf welches als zehntes noch das zu erwarten ist, welches Israel nach Jes. 30, 29. bei der Rückkehr aus der Verbannung singen wird. Der Abschnitt 3, 6—11. wird auf Salomo's Tempelbau nach Besitznahme des Landes unter Josua gedeutet, 7, 13. (laß uns hingehen nach den Weingärten) auf das um Erlösung aus dem Exil flehende Israel, 7, 14 (die Mandragoren duften) auf die herbeigekommene Erlösungszeit, 8, 1 (o wärest du Bruder mir) als Zuruf Israels an den geoffenbarten Messias: „komm, sei mit uns als Bruder, wir wollen hinaufziehn nach Jerusalem" ꝛc., der Schlußvers 8, 14. als Bitte an den Herrn der Welt um baldigste Zurückführung nach den Würzbergen d. i. dem Berge Jerusalems, wo Priester wohlriechendes Räuchwerk auf seinen Altar legen. Diese geschichtlich-allegorische Deutung ist zwar in der Synagoge die herrschende geworden, sie ist aber weder die einzige noch erweisbar die älteste; denn der ältere Midrasch ergeht sich in Auslegung des Hohenliedes in der freiesten Weise und schüttet zu jedem Vers oder Verstheil ein

ganzes Füllhorn der verschiedenartigsten Gedanken und Einfälle aus. Dieser zerpflückenden Glossirung gegenüber ist der Targum das älteste jüdische Denkmal einer zusammenhängenden einheitlichen Auslegung des Hohenliedes. Ihm folgen die größten mittelalterlichen Ausleger, nicht bloß Raschi, sondern auch Abenezra und Kimchi. An ihn vorzugsweise lehnt sich das mittelalterliche Pijut, so weit es in der geheimen Tiefe des Hohenliedes seine Wurzeln geschlagen hat (Sachs, Religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 267 f.). Darin, daß Sulamith die Gemeinde Israel (כנסת ישראל) sei, stimmen Exegese und Pijut, so weit sie ihre nationale Haltung behaupten, bei aller sonstigen Mannigfaltigkeit zusammen. Nur Kabbalisten, Philosophen und Physiker unter den Exegeten schlagen eigne Wege allegorischer Auffassung ein; die Meisten (wie z. B. Mose b. Tibbon und mit Anschluß an dessen Commentar Immanuel b. Salomo der Römer Cod. Reg. Monac. 25.) fassen Salomo als Bild des intellectus agens und Sulamith als Bild des receptiven intellectus materialis, der in Gemeinschaft mit jenem Vergeistigung und Verewigung erlangt.

Innerhalb der Kirche finden wir die allegorische Auslegung des Hohenliedes in fast unbestrittener Alleinherrschaft. Bei den apostolischen Vätern, Justinus Martyr und Irenäus wird des Hohenliedes noch nirgends gedacht; selbst im Hirten des Hermas zeigt sich kein Einfluß desselben, die Kirche erscheint nicht wie die jugendliche Sulamith des Hohenliedes, sondern als eine hochbetagte Frau, die er für die Sibylle hält. Origenes, der ein bis auf wenige Fragmente verlorenes Werk von 12 Bänden über den höheren Sinn des Hohenliedes schrieb, ist der Vater der allegorischen Auslegung desselben innerhalb der Kirche. An die

Stelle Jehovas und der Gemeinde Israel tritt bei ihm auf Grund der geschehenen Offenbarung Gottes im Fleisch und der geschehenen Berufung der Heiden Jesus Christus und die Kirche, die er im Hohenliede theils in ihrer Einheit theils nach den mannigfachen Klassen der Gläubigen dargestellt findet. Theodoret in seiner allegorischen Auslegung des Hohenliedes kann sich bereits auf eine ganze Reihe von Vorgängern berufen, unter ihnen auch Cyprian den Karthager. Jedoch verschweigt er auch nicht, daß einige den geistlichen Charakter des Buches läugnen und die Tochter Pharaos oder gar Abisag die Sunamitin für die Braut halten. Jedenfalls ist Theodor von Mopsueste mitzuverstehen, der unter andern wegen seiner gemeinen Aeußerungen über das Hohelied von der zweiten Synode zu Constantinopel 551 verworfen wurde. Auch Philastrius zählt eine Häresis auf, die das Hohelied für ein weltliches Liebeslied hält, während es doch das durch die Passion vollendete Geheimniß der Menschwerdung in seinem den ganzen Menschen entzündenden, himmlische Liebe weckenden Lichtglanze enthülle. Man fand nämlich im Hohenliede Beziehungen aller Art auf die evangelische Geschichte, besonders die Leidensgeschichte. Cyrill geht so weit, daß er die Senfte auf das Kreuz, das Silber ihrer Füße auf die Silberlinge, die Christum ans Kreuz brachten und den Purpur ihres Polsters auf den Purpurmantel, in dem man ihn höhnte, deutet. Die Deutung der Hochzeitkrone von der Dornenkrone ist in der Kirche allgemein geworden.

Durch Cyprian und Augustin, besonders aber durch Hieronymus und Ambrosius wurde die allegorische Auffassung des Hohenliedes auch im Abendlande heimisch. Canticum canticorum, sagt Hieronymus in seiner ersten Homilie

darüber, amorum coelestium divinorumque desiderium incutit animae sub specie sponsae et sponsi, caritatis et amoris viis perveniendum docens ad consortium Dei. Und beiläufig (l. de pastoribus) Auguſtinus: novimus Cantica canticorum sancta, cantica amatoria: cantica sancti amoris, sanctae caritatis, sanctae dulcedinis. Es iſt nicht zu läugnen, daß die Kirche, indem ſie ſo den Vorhang des Buchſtabens zerriß, die Herrlichkeit des Herrn mit aufgedecktem Angeſicht geſchaut hat. Sie hat aus dem Hohenliede ewig gültige Aufſchlüſſe und unverwelkliche Ausdrücke für die geheimſten Tiefen ihres eignen Geiſteslebens gewonnen. Kein altteſt. Buch hat einen an Umfang und Tiefe ſo gewaltigen Einfluß auf die mittelalterliche Kirche geübt, wie das Hohelied. In dem Hohenliede lebt und webt die heilige Myſtik, welche das Herz der Scholaſtik iſt. Aus dem Hohenliede iſt eine reiche myſtiſche Literatur erwachſen, welcher man in allen Perioden der Scholaſtik wie friſchen Palmenhainen mitten in der Wüſte begegnet. Das Hohelied war es, deſſen Auslegung die größten Meiſter der Scholaſtik, Bernhard, Thomas Aquinas, Gerſon u. A. ſich aufſparten, um ſie zu ihrer letzten und höchſten Lebensaufgabe zu machen. Die allerköſtlichſte Frucht dieſer Verſenkung in das Geheimniß des Hohenliedes ſind ohne Zweifel des h. Bernhard 86 Reden über dieſelbe. In der 86. Rede ſteht er erſt bei den Worten: „auf meinem Lager in den Nächten ſucht' ich den meine Seele liebt." Er legt ſie von der Seele aus, die im Gefühl ihrer menſchlichen Schwachheit und des ſie umgebenden Dunkels der Unwiſſenheit den Freund voll göttlicher Kraft und Weisheit ſucht, ſo aber, daß er zunächſt nur die cautela et verecundia der in tiefer Zurückgezogenheit den Herrn ſuchenden Braut nachweiſt und wie

er sagt, von der Schriftstelle diese eine schöne Blume abpflückt, um sie den Jünglingen zu reichen. In der ersten Rede sagt er vom Hohenliede: „Ein solches Lied zu verstehen lehrt allein die Salbung, lernt allein Erfahrung. Man hört es nicht draußen, denn es erschallt nicht auf der Straße; allein die es singt, die hört es und der dem's gesungen wird, das ist, der Bräutigam und die Braut." In der zweiten Rede legt er die Worte: „er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes" von der Menschwerdung aus: „O seliger, durch staunenswerthe Herablassung wunderſamer Kuß, da nicht Mund auf Mund gedrückt, sondern Gott dem Menschen vereint wird!" In der 71. Rede bemerkt er zu den Worten „der unter Lilien weidet": „du also, der du das hörst oder lieſest, sorge dafür, daß du Lilien bei dir hast, wenn du diesen Wohner unter den Lilien in dir wohnend haben willst." So geistlich schön und zart und tief sind diese Reden von Anfang bis zu Ende, sie stehen unter den Werken, deren Studium nach allen Seiten hin fördert, in erster Reihe. Bernhard's Schüler, Gilbert von Hoyland, setzte die Reden seines Meisters fort, wurde aber gleichfalls, als er in der 48. Rede bis 5, 10. gekommen war, durch den Tod abberufen. Welche Schätze auch aus diesem Werke, so wie aus denen von Anselm, Bonaventura, Richard de St. Victore zu heben sind, kann man nach der sonst bekannten geistigen Größe dieser Männer vermuthen. Alle diese und viele andere ehrwürdige Kirchenlehrer des Mittelalters legen das Hohelied als eine Darstellung des Liebesverkehrs des menschgewordenen Sohnes Gottes mit seiner Gemeinde oder auch mit der einzelnen Seele aus (vgl. Macarii Aeg. epistolae ed. Floss p. 201 ff.), denn obgleich nach Bernhard's treffender Bemerkung der Einzelne

sich nicht anmaßen darf, seine Seele die Braut Christi zu nennen, so haben wir alle doch Theil an diesem Namen und der Herrlichkeit seines Inhalts: „quod enim simul omnes plene integreque possidemus, hoc singuli sine contradictione participamus“ (serm. XII). Wenn seit Rupertus Tuitiensis (in Cant. cant. ll. VII) einige Ausleger sich beeifert haben, Maria die Mutter des Herrn zu Sulamith zu machen, so ist das nur als ein Auswuchs der großartigen Leistungen des Mittelalters in Auslegung des Hohenliedes anzusehen.

Mit der geistlichen Freiheit, der kostbarsten, aber auch gefahrvollsten Frucht der Reformation, gewann die kirchliche Schriftauslegung auch eine freiere prüfende Stellung zur hergebrachten Auslegungsweise des Hohenliedes. Luther fand sich weder durch die Deutung der Braut auf die Tochter Pharaos noch durch die Deutung derselben auf die gläubige Gemeinde oder gläubige Seele befriedigt und schlug einen ganz neuen Weg der Allegorese ein. Er versteht unter der Braut den gottgesegneten blühenden Staat zu Salomo's Zeit; das Hohelied ist ihm ein Lobspruch Salomo's auf seine eigne Polizei, auf den Frieden und den damaligen Zustand des gemeinen Wesens. Auf diese sonderbare, jedenfalls verunglückte Auslegungsweise scheint Luther durch die Analogie des Theuerdank's verfallen zu sein. In diesem allegorischen Gedicht, auf welches sich Luther ausdrücklich bezieht, ist Ehrenreich die Braut, welche Maximilian durch mancherlei Gefahren hindurch gewinnt: Maria von Burgund, zugleich aber ein Bild des Regiments, welches Maximilian gegen alle Feinde siegreich behauptet. Die gleichzeitige Auslegung Veit Dietrich's, des Zuhörers Luthers, zeigt wie wenig Beifall dessen neue Auslegung fand. Auch in der re-

formirten Kirche blieb man bei der altkirchlichen allegorischen Auffassung. Als Castellio im J. 1544 in Genf eigensinnig darauf bestand, daß das Hohelied aus dem Kanon verwiesen werden solle, fand es der Rath von Genf gerathener, Castellio aus der Stadt zu verweisen. Wie unwürdig er über das Hohelied dachte, sieht man daraus, daß er es genau in der sinnlich spielenden Sprache übersetzt hat, in welcher Catull's Gedicht über Lesbia's Sperling geschrieben ist. Die römisch-katholische Auslegungsweise seit der Reformationszeit entfernte sich immer weiter von der Einfalt und Tiefe des Mittelalters. Wenn Michael Ghislerius die einzelnen Verse des Hohenliedes zuerst von der Kirche als der prima sponsa, dann von der gläubigen Seele als der secunda sponsa, drittens von der Maria als der tertia sponsa auslegt und Cornelius a Lapide von diesem triplex sensus sogar die Beziehung auf Christum und die heilige Jungfrau als sensus principalis geltend macht, so ist an dieser allegorischen Auffassungsweise schon die Aeußerlichkeit des Schematisirens widrig, und der üble Eindruck solcher Entartungen war gewiß nicht ohne Mitschuld, wenn Hugo Grotius gleichfalls einen sensus triplex, literalis, allegoricus und typicus anzunehmen heuchelte, aber es bei der schmutzigsten Auslegung des Wortsinns bewenden ließ; wenn Sim. Episcopius, sein Freund, allen denen ihre Schamhaftigkeit lieb ist die Lesung des Hohenliedes widerrieth; wenn Richard Simon, ohne mit der Sprache herauszurücken, es für eine einheits- und ordnungslose Blumenlese erklärte; wenn Johannes Clericus, sein Gegner und Rival, die Geheimnißkrämerei der alten Auslegung verlachte und die Vergleichungen, deren sich Salomo in dieser Ekloge bedient, mit denen Polyphem's im 13. B. der Metamorphosen ver-

glich. Wohl zu unterſcheiden von ſolcher Profanität iſt natürlich das Streben Luthers, an die Stelle der hergebrachten allegoriſchen Auslegung eine andere mit der Heiligkeit des Buchs verträgliche zu ſetzen, oder auch reformirterſeits das Streben Mercier's und katholiſcherſeits Boſſuet's, für die geiſtliche Dichtung eine zeitgeſchichtliche Grundlage zu ſuchen.

In allen drei Kirchen nahm ſeit dem 17. Jahrhundert die allegoriſche Deutung eine Wendung, welche nicht geeignet war, ihr zur Empfehlung zu gereichen. Schon Aponius in ſeinen ll. VI. expositionis in Canticum cant. (citirt von Beda und alſo wohl dem 7. Jahrh. angehörig) bezeichnet das Hohelied als ein Gemälde deſſen was das Wort Gottes (der Logos) von Anfang bis zu Ende der Welt an der Kirche gethan hat und thun wird. Lucas, Abt von Cornelienberg bei Lüttich, ſetzte um 1140 die Auslegung des Aponius von 4, 8 an in gleichem Sinne fort. Nicolaus de Lyra († um 1340), wahrſcheinlich jüdiſcher Convertit, fand in c. 1—6 mit Anſchluß an den Targum die Geſchichte Iſraels vom Auszug aus Aegypten bis zur Geburt Chriſti, von c. 7 an die Geſchichte des Anfangs der Kirche, ihrer Erweiterung und ihrer in Conſtantins Zeit erlangten Ruhe. Ge. Ederus, kaiſerlicher Rath (16. Jahrh.), faßte das Hohelied als Geſchichte nur der altteſt. Kirche in zehn dramatiſchen Bildern, Jacob de Valentia als Geſchichte dieſer bis auf Salomo, ſo jedoch, daß dieſe zugleich Vorbild der Geſchichte der neuteſt. Kirche bis auf Conſtantin iſt, Cornelius a Lapide als Geſchichte nur der neuteſt. Kirche, deren Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greiſenalter und Verjüngung vom Siege der Rechtgläubigkeit im 5. Jahrh. an) dramaice per quinque dramata sive actus quasi in scena dar-

geſtellt werden. Dieſe ſogen. chronotaktiſche Auslegungsweiſe iſt beſonders von Jo. Coccejus († 1669), dem Begründer der ſogen. Föderaltheologie, ſcharfſinnig durchgeführt und vielleicht neu erfunden worden. Sieben Perioden der Kirche ſind nach ſeiner Auslegung im Hohenliede abgebildet, die Zeit der Predigt des Evangeliums unter Juden und Heiden, die Zeit der Heidenverfolgungen, die Zeit des äußerlichen, aber innerlich gefährdeten Friedens, die Zeit der Reformationen, die Zeit der nachreformatoriſchen Schwankung, die Zeit der Drangſale und die ſiebente noch zukünftige Zeit der Sammlung, auf welche die Octave der ſeligen Ewigkeit folgt. Dieſe Auslegungsweiſe hat auch unter Lutheranern Nachahmer gefunden. Caſp. Heuniſch (Verf. des Liedes „O Ewigkeit, du Freudenwort") in ſeinem comm. apocalypticus in Canticum canticorum (1688) findet im Hohenliede ſieben Perioden der Kirche, entſprechend den ſieben apokalyptiſchen Briefen, dargeſtellt — die 7. Periode, die er vom J. 2060 nach Chr. datirt, im ganzen 8. Capitel. Eine ärgere Verkennung des Charakters der altteſt. Prophetie iſt kaum denkbar. Nicht viel beſſer iſt die neuerdings erſchienene, im Dienſte des Irvingianismus geſchriebene Auslegung des Hohenliedes von G. F. G. Goltz (Berlin 1850), welcher „nach den ihm gegebenen Aufſchlüſſen" das Hohelied als ein proph. Buch betrachtet, welches die letzten Zeiten der chriſtlichen Kirche kurz vor, während und nach der zweiten Zukunft Chriſti vor Augen ſtellt, z. B. c. 3. den Aufbau der Kirche nach ihrer urſprünglichen apoſtoliſchen Verfaſſung. Solcher Exegeſe gegenüber muß uns die erfahrungstiefe Fortſpinnung der altüberlieferten in dem Oſiander'ſchen, dem Weimar'ſchen, dem Calov'ſchen Bibelwerke und in den Predigten über das Hohelied von Joh. Gerhard

um so wahrer und schöner erscheinen. Wenn das Hohelied allegorisch zu verstehen ist, so schildert es gewiß den Liebesverkehr Christi mit seiner Gemeinde, wie er sich wiederspiegelt in den Erfahrungen jeder einzelnen gläubigen Seele.

Zu den geistlich tiefsten und zartesten Auslegungen des Hohenliedes in diesem Sinne gehört die Auslegung von Fr. Magnus Roos in dessen Fußtapfen des Glaubens Abrahams Stück 5. (zum ersten Mal erschienen 1773). Er geht davon aus, daß das Hohelied aus Salomo's Liebe zu Jehova, welche die Schrift ausdrücklich bezeugt und die sein Beiname ידידיה voraussetzt, geflossen sei, wie die Bb. der Sprüche und Koheleth aus seiner Weisheit. Es ist tiefen geistlichen Sinnes und eine Zeit des Friedens, wie die, in welcher es entstanden, ist seinem Verständniß, welches andächtig stille und ungestörte Versenkung fordert, am günstigsten. Die chronotaktische Auffassung verwirft er, weil Salomo kein Prophet im engern Sinne des Wortes war. Um das Verständniß vorzubereiten, legt er erst die Lehre der Schrift von der als bräutliches und eheliches Verhältniß angeschauten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen dar und gelangt zu dem vorläufigen Ergebniß, daß der Bräutigam Christus, die Braut die Kirche, die Töchter Jerusalems, die Königinnen, Nebenfrauen und Jungfrauen die mannigfachen Klassen der Gläubigen sind und daß das Lied nicht auf die selige Ewigkeit zielt: denn „in derselben sind keine Wohnungen der Löwen, keine Berge der Leoparden; in derselben wird Sulamith nicht wund geschlagen.“ Der diesseitige Liebesverkehr des Sohnes Gottes mit den Seinen ist der Gegenstand des Liedes. „Salomo, ob er schon seinen Namen dem Freunde beilegt, hat sich selbst in seinem Sinn auf die Seite der Freundin gestellt und gleich

wie er den Freund als einen solchen im Geist erkannte, wie er ihn in diesem Liede beschrieb, also hat er dasjenige nach dem Maß seiner Fähigkeit im Geist empfunden und erfahren, was er von der Freundin gemeldet hat." Diese ganze Reihe wechselnder Erfahrungen, welche das Lied vorführt, werden von der einzelnen Seele oft in kurzer Zeit, von der ganzen Kirche in der periodischen Folge ihrer länger andauernden Gesammtzustände durchlaufen. Nach dieser Vorbemerkung weist Roos den geistlichen Erfahrungsinhalt des Hohenliedes im Einzelnen auf: wie es die gegenseitige Liebesbegierde Gottes und der gläubigen Seele schildert, die mannigfache Art der Selbstmittheilung der göttlichen Liebe, das Empfinden und das Verlangen nach Wiederempfinden der Gnadengegenwart des Herrn, das Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß desselben; wie es in die geheimsten Tiefen der Erkenntniß des Sohnes Gottes einführt, wie es die Menschen je nach der verschiedenen Weise, in der sie dem Sohne Gottes angehören, unterscheidet; wie es, obschon es meistens fröhlich lautet, auch über das Kreuz wahrer Christen liebliche Belehrungen enthält. „Nun möchte jemand denken: wenn dieses alles im Hohenlied enthalten ist und wenn Salomo mit andern dieses alles zu seiner Zeit erfahren hat, was ist denn für das neue Testament aufbehalten gewesen, welches doch auf besseren Verheißungen stehen sollte als das alte? Ich antworte: auf das N. T. ist dies aufbehalten gewesen, daß der Heiland sagen konnte: Ich in ihnen und: Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen Dieser einige Ausdruck übertrifft alles dasjenige noch weit was Salomo in dem Hohenlied von der Vereinigung des Sohnes Gottes mit heiligen Seelen sagt. Es wird ferner der Sohn Gottes im Hohenlied als

holdselig, freundlich, schön und herrlich beschrieben, aber das Geheimniß seines Kreuzes ist darin nicht deutlich geoffenbaret. Der Sohn Gottes wird König genannt, er wird als ein weidender Hirt, als ein Herr seines Weinbergs und Gartens, als ein Freund der Seelen, die seine Braut sind, und als ein milder Herr aller andern, die einigermaßen mit ihm verbunden sind, vorgestellt, von seinem Priesterthum aber wird keine Meldung gethan. Er wird als lebendig beschrieben; wie er aber auch in der menschlichen Natur nach der Kraft eines unauflöslichen Lebens und als ein lebendig machender Geist lebe, wird nicht bezeugt. Nun denke Niemand, der Vorzug der Gläubigen im N. T. bestehe nur darin, daß sie von diesen Artikeln mehr wissen als Salomo gewußt hat. Nein, das macht die Sache noch nicht aus, sondern das Kreuz, der Tod, die Auferstehung und Herrlichkeit Jesu, wenn sie in der Klarheit des N. T.'s erkannt werden, wirken durch die Eindrücke, die sie in der Seele machen, eine Freiheit von der Sünde, einen Frieden des Gewissens und einen geistlichen, himmlischen Sinn, der durch nichts anderes hervorgebracht werden kann. Man ist durch den Glauben mit Christo gekreuzigt, mit ihm gestorben, mit ihm auferweckt, mit ihm ins himmlische Wesen versetzt. Dieses sind Ausdrücke von geistlichen Erfahrungen, die dem N. T. eigen sind. Es sind aber Ausdrücke, die den Weisen und Klugen dieser Welt so unverständlich sind, als die japanische Sprache, die aber die Herrlichkeit des N. T. wahrhaftig in sich fassen." In dieser Weise fährt Roos fort, den bei aller Tiefe und Herrlichkeit der Erkenntniß und Offenbarung doch altest. Charakter des Hohenliedes zu zeichnen, und schließt dann seine Auseinandersetzung über das Hohelied mit einigen Bemerkungen über das Mor-

genländische der Bilder, der nöthigen Vorsicht in Ausdehnung des Allegorischen und einiges Andere.

In neuester Zeit hat Gust. Jahn in seinen lieblichen und wahrhaft geistlichen Liedern über das Hohelied, welche den Pia desideria von Herm. Hugo und den zarten tiefsinnigen Liedern Daniel Südermann's aus Straßburg (um 1600) an die Seite zu stellen sind, thatsächlich gezeigt, daß der Sinn für die heilige Mystik des Hohenliedes, die als solche schon herrliche Poesie ist, auch in unserer veräußerlichten Zeit nicht versiegt ist. Unter den Isaggikern hat sich Keil in dem letzten von ihm bearbeiteten Theile der Hävernick'schen Einleitung (1849) entschieden für die allegorische Auffassung ausgesprochen. Als Zweck des Hohenliedes ergiebt sich ihm die allegorische Schilderung der Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und seinem erwählten Volke, welche Gemeinschaft zwar durch die Untreue Israels oft und mannigfach getrübt, aber durch die Rückkehr desselben zum treuen Bundesgotte und durch dessen unwandelbare Liebe immer wieder hergestellt wird. Der Bräutigam ist ihm Jehova oder auch der Messias (wie Ps. 45), die Braut Israel, so jedoch, daß sich alles auf das Verhältniß des Menschgewordenen zur neutest. Gemeinde anwenden läßt. In zwei einander vielfach correspondirenden Theilen von je drei Abschnitten (1, 2 — 2, 7.; 2, 8 — 3, 5.; 3, 6 — 5, 1.; 5, 2 — 6, 9; 6, 10 — 8, 4; 8, 5 — 8, 14) wird von der Sehnsucht der Liebenden nach dem Geliebten zur Vereinigung beider fortgeschritten, die nachdem im 4. Abschnitt eine neue Trennung eingetreten ist, sich zu einem unverbrüchlichen Liebesbunde befestigt. Für die Auslegung stellt Keil die Regel auf, nicht in jedem einzelnen Bilde eine Anspielung auf diese oder jene historische Thatsache zu suchen,

ſondern die einzelnen Bilder in ein Geſammtbild zuſammenzufaſſen und dem entſprechend auszulegen. Als ein Beiſpiel der Auslegungsweiſe Keil's kann 1, 6 dienen. Sulamith wird, weil ihre Brüder ihr zürnen, von der Sonne verbrannt, d. h. Iſrael erfährt in Folge ſeiner Sünden den Zorn der andern Völker und verliert ſeinen Glanz, ſeine Herrlichkeit. Neben Keil vertritt in neueſter Zeit nun noch Otto v. Gerlach im 3. Bd. ſeines A. Teſt.'s (1849) die allegoriſche Auffaſſung. Die verſchiedenen, zu immer vollkommnerer Vereinigung führenden Annäherungen und Entfremdungen in der Liebe Jehovas oder Chriſti und ſeiner Gemeinde werden nach Gerlach im Hohenliede abgebildet, jedoch nicht in einer beſtimmt ſich entwickelnden Geſchichte, ſondern in einzelnen bedeutſamen Vorgängen, die ſich zwar auf einander beziehen, aber ohne ſtrengen Zuſammenhang ſind. Im Einzelnen beſteht zwiſchen Keil und Gerlach wenig Uebereinſtimmung. Die Brüder Sulamiths ſind z. B. nach Gerlach nicht die andern Völker, ſondern die unächten Mitglieder der Gemeinde. Die allegoriſche Auslegung macht auch noch in ihren neueſten Vertretern den Eindruck des Schwankenden, der uns auf dem ganzen Wege ihrer Geſchichte begleitet. Unter den Füchſen, die den Weinberg verderben, verſteht Keil feindliche Völker, denen Jehova zur Strafe für Iſraels Untreue ſeinen Weinberg zur Verwüſtung preisgiebt; Gerlach mag wegen des Beiworts קְטַנִּים nicht mächtige Gewalten, ſondern lieber Einzelne innerhalb der Gemeinde verſtehen, die ihr zum Verderben gereichen. Wenn 8, 4. Sulamith mit ihrem Könige Salomo verbunden aus der Wüſte herauf gen Jeruſalem zieht, ſo ſind zwar Keil und Gerlach hier einſtimmig, daß dies auf Iſraels Zug nach Kanaan deute, aber gerade hier

ist zu bemerken, daß nach dem Zusammenhange Sulamith mit ihrem Freunde sich nicht nach Jerusalem, sondern von Jerusalem weg in die ländliche Stille begiebt. Ein noch größerer Widerspruch der neuesten allegorischen Auffassungen unter sich selbst ist es, wenn Kurtz (Lehrbuch der h. Gesch. 1850 S. 118) Sulamith als Bild der zu Gott geschaffenen Seele und das Lied als typisch-prophetisch faßt, insofern es ein Liebesverhältniß Salomo's darstellt, welches auf das Christi weissagt. Indeß spricht sich Kurtz nicht ausführlich genug aus, um seine Ansicht durchschauen zu können.

Wir wollen aber dieses Schwanken der Ausleger von der ältesten bis in die neueste Zeit nicht als Beweisgrund gegen den allegorischen Sinn geltend machen. Auch die Auslegung z. B. der Apokalypse ist bis auf heute in einem noch nicht zur Ruhe gekommenen Schwanken, und doch ist es gewiß, daß sie ein Gemälde der Zukunftgeschichte der Kirche bis in die Ewigkeit hinein ist. Aber gerade der Hauptgrund dafür, daß Salomo im Hohenliede das Verhältniß Jehova's zu seiner Gemeinde allegorisch darzustellen gesucht habe, beweist, näher besehen, das nicht was er beweisen soll. Man sagt, daß durch die ganze Schrift A. und N. T.'s sich die Darstellung dieses Verhältnisses unter dem Bilde der Ehe hindurchziehe. Das ist wahr, aber dieses Bild hat eine dem allegorischen Charakter des Hohenliedes nicht günstige Geschichte. In der Literatur der vorsalomonischen Zeit beschränkt sich die Anwendung dieses Bildes darauf, daß זנה von der Untreue gegen Jehova, besonders vom Abfall zu den Götzen gebraucht wird. Trägt nun gleich dieses זנה das später mannigfach entfaltete Bild bereits keimartig in in sich, so fehlen uns doch alle Mittelglieder, welche uns erwarten ließen, schon in der salomonischen Zeit jenes Bild

auf der höchsten Höhe seiner Entfaltung anzutreffen. Wenn wir uns aber auch darüber hinwegsetzten, so ließe sich doch erwarten, daß die Propheten, besonders Hosea, Jeremia und Ezechiel in Ausführung des Bildes Züge und Farben der salomonischen Ausführung desselben entlehnen würden, aber in dieser Erwartung finden wir uns, wie wir schon oben gesehen, gänzlich getäuscht. Der einzige mögliche Anklang Jes. 5, 1. betrifft gar nicht das Wesen der Allegorie, das bräutlich-eheliche Verhältniß.

Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß nicht einmal die allegorische Darstellung Israels unter dem Bilde einer Jungfrau in der salomonischen Zeit hinlänglich vorbereitet ist. Abgesehen von der Einen Psalmstelle Ps. 9, 15. wird dieses Bild erst seit Am. 5, 2. bei den Propheten häufig, ohne irgend welchen merklichen Rückbezug auf das Hohelied. Aber — so fragen wir bedenklich weiter — ist es bei der tiefen im A. T. noch unausgefüllten Kluft zwischen Gott und Mensch denkbar, daß Salomo sich ohne weiteres zum Bilde Jehovas gemacht haben sollte, noch dazu so, daß durch das Bild nirgends die göttliche Herrlichkeit des Abgebildeten hindurchstrahlt? Man verweise nicht auf die ersten Capp. des Proph. Hosea — da hat der Prophet auf Jehova's Geheiß eine Geschichte zu durchleben, welche die Geschichte des Verhältnisses Jehova's zu seinem Volke versinnbilden soll. Der Prophet und Jehova bleiben himmelweit unterschieden. Das Thun des Propheten trägt den Stempel eines bloßen Sinnbildes. Im Hohenliede aber würde Salomo Jehova unter dem allegorischen Namen „König Salomo" einführen, unter שלמה im Hohenliede wäre nicht er selbst, sondern Jehova zu verstehen. Das scheint mir weder mit dem alttest. Gottesbewußtsein, noch mit dem

geistlichen Decorum eines heiligen Dichters verträglich. Und wenn sich auch die 60 Königinnen, 80 Beifrauen und zahllosen Jungfrauen 6, 8. allegorisch deuten ließen (obgleich eine Deutung der bei Voraussetzung beabsichtigter Allegorie gewiß bedeutsamen Zahlenverhältnisse noch Niemandem, so viel ich weiß, gelungen ist), wen soll denn Salomo's Mutter vorstellen, wenn Salomo Jehova vorstellt? Diesen und andern Verwickelungen entgeht man nur, wenn man annimmt, daß Salomo nicht Jehova, sondern den Messias unter dem Namen שלמה dargestellt hat. Das Hohelied wird so aus einer Darstellung eines gegenwärtigen zur Darstellung eines zukünftigen Verhältnisses, zu einer prophetischen Allegorie. Daß ein prophetisches Lied, von Salomo verfaßt, nicht undenkbar ist, beweist nun zwar Ps. 72, welcher Erfülltheit von der messianischen Idee voraussetzt; aber weder die Persönlichkeit Salomo's noch der Charakter der salomonischen Zeit noch der Charakter des Schriftthums dieser Zeit paßt zu dieser prophetisch-allegorischen Auffassung. Die ganze Entwickelungsgeschichte der messianischen Idee ist dagegen. Salomo hätte dann die Propheten der späteren Königszeit weit überflügelt, Jesaia, der doch unter den Propheten ist, was Salomo unter den Königen. Die tiefe fast neutest. Mystik, welche sich im Hohenliede mit der prophetischen Fernsicht paarte, wäre einzig im A. T. Das allernationalste und allerinnerlichste Buch wäre gerade Erzeugniß einer Zeit, deren Geistesrichtung die im Bereiche des Allgemeinmenschlichen und des Praktischen lebende und webende חכמה ist.

Ebendeshalb glaubte ich eine Zeitlang des Räthsels Lösung gefunden zu haben, indem ich nach dem Vorgange des Leo Hebräus (de amore dial. c. III), dessen Werk ich

im Literaturblatt des Orients 1849 Nr. 6 ff. charakterisirt habe, und Rosenmüllers die Weisheit als die Sulamith des Hohenliedes faßte, ähnlich wie in Gitagovinda, diesem dem Hohenliede vielfach ähnlichen, vielleicht sogar (wenn Christus und Krischna verwandt sind; s. Weber, Indische Studien 1850, 3 S. 400) von ferne christlich angehauchten altindischen Gedichte, Rádhá, die einzig zu liebende rechte Geliebte Govinda's oder Krischna's (d. i. des Göttlichen im Menschen), die personificirte Contemplation ist. Es liegt sehr nahe in den einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9. den Schlüssel zum Hohenliede zu suchen, und es ist überraschend, gerade hier die Weisheit in allegorischen Bildern als weibliches Wesen dargestellt zu finden. Stier in seiner Politik der Weisheit (1850) hat auch sonst, in der Mutter Salomo's und dem braven Weibe Spr. c. 31., die Weisheit allegorisch dargestellt gefunden; doch bedürfen wir dessen gar nicht, da der Verf. von Spr. c. 1—9. entweder das Hohelied kannte und da auch in dem Buche der Weisheit sich Stellen finden, welche auf dieser Auffassung desselben zu beruhen scheinen, wie 8, 2. „diese (die σοφία) gewann ich lieb und forschte nach ihr von meiner Jugend an und suchte sie als Braut (νύμφην) heimzuführen und ward Liebhaber ihrer Schönheit." Von dieser Erwägung aus legte sich mir vieles überraschend zurecht. Ich faßte חָכְמוֹת als die geschöpfliche Weisheit, אֵם חָכְמוֹת als die göttliche ewige Weisheit (wie bei Philo die Weisheit Gott den Weltschöpfer zum Vater, die weltschöpferische Weisheit zur Mutter hat), חָכְמָה als Liebhaber der Weisheit φιλόσοφος, אֵם חָכְמָה als die Gemeinde Israel, בְּנוֹת צִיּוֹן als die Glieder der Gemeinde Israel, בְּנוֹת יְרוּשָׁלַיִם als die Weltlichgesinnten, אֲחוֹת חָכְמוֹת als Prophetenthum und Priesterthum (deren jüngere Schwester

die Weisheit ist, jünger in Israel als jene beiden), עילאי כרמים als die Jünger (חבורים) salomonischer Weisheit, כרם als die Schule der Weisheit (ein talmudisches Bild), שועלים als die Feinde der Weisheit (zunächst die קטנים genannt), גבעת לבונה und הר המר als Höhe der Andacht oder der Contemplation. In Sulamith's Zug nach der freien Natur und der ländlichen Stille fand ich den Drang der Weisheit, sich der Betrachtung der Schöpfungsoffenbarung zu widmen. Wenn Sulamith גן heißt und auch einen גן hat, so erklärte ich mir das so, daß in jenen Salomo eingeht indem er sich mit der Weisheit vermählt, in diesen indem er in den Schätzen der Weisheit forscht. Daß nach Bähr, Symbolik 1, 453. 2, 123 ff., der תפוח Symbol des Wortes und der רמון als Apfel der Aepfel Symbol des Wortes der Worte, des Wortes Gottes, ist, fand ich meiner Auffassung günstig; wenigstens sah ich darin die Möglichkeit, auch das Einzelne im Hohenliede allegorisch zu fassen. Auch daß sich gleich Anfangs Sulamith den Zelten Kedars vergleicht und dem Rosse an Pharaos Wagen verglichen wird, überraschte mich; die Weisheit Israels — das las ich darin — steht nicht tiefer, sondern höher als חכמת בני קדם und חכמת מצרים 1 Kön. 5, 10. Die Uebersetzung des שיר השירים in der Peschito חכמתא דחכמתא Weisheit der Weisheiten drückte mir auf meinen Fund das Siegel.

An verwandten Erscheinungen fehlt es in der Geschichte der poetischen Literatur nicht. Ich übergehe die poetischen, vielfach auf das Hohelied anspielenden Ausführungen des Theologumens von der Weisheit bei den Gnostikern, indem ich auf Philo's Comm. zu den Acta Thomae verweise. Das Weib, welches dem Verfasser der ll. V de consolatione

philosophiae, Boëthius, im Kerker erſcheint, die Muſen verjagt und wie eine tröſtende Göttin ihm die Räthſel des Lebens löſt, iſt die Philoſophie. Das Weib, welches am Ende der Vita nuova den Dante in ſeinem Schmerze über den Tod der Beatrice tröſtet, iſt die Philoſophie. Dieſe zweite erhabenere Geliebte iſt es, die er in den allegoriſchen Canzonen des Convito beſingt; an ſeiner eignen Auslegung derſelben ſieht man es, daß die Allegorie bis ins Kleinſte durchgeführt iſt und daß die Regel, welche man für die Auslegung des Hohenliedes geltend macht, hier ſehr übel angebracht wäre. An den drei großen Werken Dante's erſteht man zugleich die Möglichkeit, ſich ein irdiſches Liebesverhältniß Salomo's als den Grund und Boden zu denken, von wo aus der Dichter des Hohenliedes ſich zu der geiſtlichen Höhe der Allegorie emporgeſchwungen hat. An dem ſymboliſchen Weibe der Vita nuova und des Convito, der Beatrice von holdſeliger, die ganze Glorie des Himmels ſpiegelnder Geſtalt, die in der Divina Commedia von dem Empyreum auf den Gipfel des Fegfeuerbergs herabſteigt, um ihrem noch irdiſchen Freunde als Führerin zu dienen, zeigt ſich noch deutlich ein Anflug von Erinnerung an das ehemals geliebte irdiſche Weib. „Beatrice iſt von Dante zum Symbol der Weisheit gemacht worden. Aber das Weib ſeiner erſten Liebe hat er bei ſeinen philoſophiſchen Studien doch nie ganz aufgegeben, immer ſchwebt ſie im Hintergrunde ſeiner Gedanken. Aber ſie iſt ein anderes Bild, gleichſam eine andere Frau geworden. Sie iſt nicht mehr die ſinnliche Geliebte, an der ſein Gefühl gehangen hat, ſondern die geiſtige verklärte Geliebte, die mit ſeiner Liebe zur Philoſophie zuletzt in eins zuſammenfällt. Denn der anfängliche Kampf, der ſcheinbar von zwei verſchiedenen

Geliebten, deren jede ihn allein besitzen wollte, in seiner Seele geführt wurde, endete damit, daß die sinnliche Neigung immer schwächer wurde, bis zuletzt beide Gestalten sich in Ein Bild vereinigten, in das Symbol der Weisheit, der höheren Freundin, in welche die geringere sich verwandelt hat" (E. Ruth über Delécluze, Dante Allighieri ou la poésie amoureuse, Heidelberger Jahrb. 1849, 1). Dieser Blick auf Dante's Darstellung der Weisheit unter dem Bilde eines göttlich hehren und holden Weibes ist uns um so näher gelegt, als Dante selbst in seinem Convito sich häufig auf die persönliche Weisheit in den salomonischen Sprüchen beruft. Die Sulamith des Hohenliedes jedoch hält er der hergebrachten Auslegung gemäß für die Christo, dem Herrn des Weltalls, angetraute und geheim verbundene heilige Kirche (Conv. I, 6.). Aber ungesucht verweben sich in Dante's Canzonen von der Weisheit Züge, zu denen das Hohelied überraschende Parallelen bietet, und es ist sicher keine unnütze Frage, ob die Sulamith des Hohenliedes, welche Salomo als seine Einzige liebt und die Töchter Jerusalems preisen, nicht zu vergleichen ist mit der Madonna des Convito, die Dante als seine Einzige liebt und welche die Liebe der Frauen d. i. der Seelen gewinnt:

Auf sie ist Gottes Huld herabgewallet,
Wie auf den Engel der sein Antlitz siehet.
Edel an Frau'n ist, was an ihr zu sehen.
Und jede nur so schön, als Ihr sie gleicht.

Dante's prosa. Schriften von Kannegießer Bd. 1 S. 91.

Man müßte nicht wissen was das christliche Mittelalter unter philosophia verstand und welch nahe Verwandschaft der Begriffsinhalt damit hat, welchen seit der salomonischen Zeit die חכמה in Israel erhielt, wenn man in solchen

Vergleichungen, wie die obigen, eine Herabsetzung oder gar Profanation des Hohenliedes fände. Die mittelalterliche Mystik veranlaßt uns zu einer ähnlichen Vergleichung, welche der Ansicht günstig ist, daß Sulamith die personificirte oder die in menschlicher Gestalt geschaute persönliche Weisheit sei. In jener Mystik geht die kirchliche Auffassung des Hohenliedes von selbst in diese andere über, sie fallen ihr im Grunde zusammen. Christus ist ja die menschgewordene himmlische Weisheit. Dieser Weisheit, die durch Christum wie in blutsverwandtschaftliche Gemeinschaft mit den Menschen eingegangen ist, huldigt mit ihrem ganzen Ich und Leben die Mystik. Die Weisheit der Sprüche Salomo's und Sirach's verwandelt sich, indem sie so Gegenstand heiliger Minne wird, von selbst in die Sulamith des Hohenliedes. Und wie bei Dante und den geistesverwandten Dichtern die Erinnerungen an die erste irdische Liebe in die zweite geistliche hineinspielen, so auch in die heilige Minne der Mystik die irdische Minne und noch dazu je nach der Sitte des Vaterlandes dessen, der von vergänglicher Minne sich der ewigen zugewandt hat. J. Görres hat dies in der Einleitung zu der Diepenbrock'schen Ausgabe des Heinrich Suso unvergleichlich wahr und schön geschildert. Kommt der Sommer, so enthält sich Suso irgend eine der Blumen zu brechen, bis er die Geliebte zuvor mit den Erstlingen minniglich begrüßt, und mit den Rosen des Feldes opfert er ihr zugleich die Rosen seiner Wangen, so lange sein jugendlich Antlitz noch in frisch blühender Farbe steht. Wie in Schwaben, seinem Lande, die Liebenden in der Neujahrsnacht unter Liedern der Geliebten Kränze abverlangen, so geht er dann vor sein ewiges Lieb und singt in einer Sequenz sie begrüßend, daß sie ihm helfe einen Kranz erwerben und ihm irgend eine

sonderliche Gnade zum neuen Jahre biete. Zur Lichtmesse bereitet er ihr eine Kerze, gewunden aus drei Stöcken, „Mit Mayes Anfang setzt auch er sich zum Mayenzweig den Kreuzesbaum, singt und spricht vor ihm den großen Kreuzesgesang der Kirche und bietet ihm für alle rothe Rosen, die der junge Frühling bringt, herzliche Minne, für alle kleine Violen ein demüthiges Neigen, für alle zarte Lilien ein lauterliches Umfahen, für alle schön gefärbte Blumen, die Haide, Wald und Anger hervorgetrieben, ein geistliches Küssen, für aller Vöglein Gesang ein grundloses Loben und für alle Zierde ein geistliches Singen.“ S. daselbst S. CXX f. So bringt die mittelalterliche Mystik dem Kinde, in dem die ewige Weisheit zur Sichtbarkeit gelangt, und seiner Mutter, der reinen Magd, ihre Huldigungen dar ganz nach der Weise der Minner in der irdischen Liebe. Ihre Gottesminne ist aber nicht etwa nur zur Hälfte geistlich und zur Hälfte sinnlich. Sie ist der Welt gestorben und verhält sich zur weltlichen Minne, wie der auferstandene Leib der Herrlichkeit zu dem verwes'ten Leibe der Sünde und des Todes.

Gehen wir aber auf das Hohelied näher ein in der Erwartung, Salomo's Liebesverkehr mit der Weisheit darin geschildert zu finden, so erweist sich auch diese allegorische Fassung als unzulässig. Schon die eine Stelle S. 2, wo Sulamith sagt: „ich würde dich führen, bringen in meiner Mutter Haus, daß du mich lehrtest“ macht sie unmöglich. Ueberhaupt müßte, wenn Sulamith die Weisheit wäre, Salomo's Liebe zu Sulamith im Vordergrunde des Liedes stehen und nicht Sulamith's Liebe zu Salomo. Das Lied beginnt aber mit den Worten: „er (nämlich Salomo) küsse mich mit Küssen seines Mundes, denn deine Lieb' ist lieblicher denn Wein“, und bei der Befestigung des Liebesbundes

zwiſchen beiden gegen Ende des Liedes ſagt nicht Salomo, wie man erwarten ſollte, wenn Sulamith die Weisheit wäre, ſondern Sulamith: „ſetze mich wie einen Siegelring auf dein Herz, wie einen Siegelring auf deinen Arm.“ Es iſt zwar wahr, daß die gefeierte Perſon des Liedes Sulamith iſt und nicht Salomo, aber das was an Sulamith gefeiert wird, iſt die Innigkeit, die Reinheit, die Treue ihrer Liebe zu Salomo. Man erwartete, wenn Sulamith die Weisheit wäre, das umgekehrte Verhältniß und geräth, da ſich dies nicht vorfindet, faſt in die Verſuchung, ſelbſt das Verhältniß umzukehren und Salomo als Bild der Weisheit, Sulamith als Bild der weisheitliebenden Seele zu faſſen. Für die Umkehrung des Verhältniſſes läßt ſich auch manches Empfehlende ſagen. Den Namen קֹהֶלֶת führt Salomo im Buch Koheleth wirklich als Repräſentant der verſammelnden und predigenden Weisheit. Bei Philo wird בַּת־קוֹל (Tochter Gottes), ein Männername, als ſymboliſcher Name der Weisheit gedeutet (de profug. p. 120). Die Weisheit, ſagt Philo, iſt ihrem Namen nach weiblich, ihrem Weſen nach männlich, *σπείρων καὶ γεννῶν ἐν ψυχαῖς μαθήσεις κτλ.*, die *σοφία* Gottes und der *λόγος* Gottes ſind ein und daſſelbe (leg. alleg. 1, 77. Keferſtein S. 144 ff.). Die mittelalterliche Auslegung faßt den Salomo des Hohenliedes wirklich als sermo Dei, und die identiſche Faſſung des in Chriſto menſchgewordenen Wortes und der göttlichen *σοφία* erweiſt ſich an neuteſt. Stellen, wie Lc. 7, 35. 11, 49. 1 Cor. 1, 24. 30. Col. 2, 3., als wohlberechtigt. Aber auch dieſe Wendung der allegoriſchen Faſſung iſt unmöglich; die Idee des hypoſtatiſchen *σοφία* und des hypoſtatiſchen *λόγος* und der Einheit beider iſt dem altteſtamentlichen Bewußtſein noch nicht ſo aufgegangen, daß wir eine

allegorische Darstellung des Liebesverhältnisses des Logos mit der weisheitliebenden Seele erwarten könnten. Auch würde das Hohelied, wenn es aus dieser Idee erwachsen wäre, deutlichere Spuren der Geistigkeit seines Ursprungs und Hintergrundes an sich tragen.

Wir sehen uns also, wenn das Hohelied allegorisch gefaßt werden soll, immer wieder auf die eigentlich messianische Idee zurückgeworfen. Das ist wirklich eine altest. Idee, eine wie Ps. 72 zeigt Salomo nicht fremde, eine solche, an deren Zukunftbilde uns die sinnlichen Farben königlicher Pracht und hochzeitlicher Wonne nicht befremden können. Aber in ihr den Schlüssel zum Hohenliede zu finden, dagegen sprechen, wie wir oben sahen, ihre Entwicklungsgeschichte, der Charakter Salomo's, der Charakter seiner Zeit und der Mangel an allen Rückbezügen auf das so gefaßte Hohelied in der späteren altest. Literatur als vier gewichtige Instanzen. Ueberhaupt hat die messianische Idee im A. T. nirgends eine so lebendige und unmittelbare Gegenwart gewonnen, wie es im Hohenliede der Fall sein müßte, wenn Salomo, wie wir allein zulässig fanden, der Repräsentant des Messias und nicht Jehova's wäre. Indeß würden wir alle diese Bedenken, so schwer es uns wird, niederzuschlagen suchen, wenn wirklich, wie neuerdings wieder Keil und von Gerlach behauptet haben, die zeitgeschichtliche Fassung sich, consequent durchgeführt, in sich selbst aufhöbe. Die ganze Stelle vom Einzuge der Braut 3, 6—11 — sagt Keil S. 493 f. — läßt sich nur allegorisch verstehen. Das Nämliche gilt von 4, 8. „komm mit mir vom Libanon, Braut — — von den Höhlen der Löwinnen, den Bergen der Pardel", von 4, 4. „dein Hals ist wie Davids Thurm, erbaut zur Waffenhänge,

Tausende von Schilden hängen daran, alles Schilde der Helden", 6, 4. „Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, prächtig wie Jerusalem, schrecklich wie Heeresspitzen, 6, 10. „Wer ist die da aufglänzt wie die Morgenröthe, schön wie der Mond, rein wie die Sonne, schrecklich wie Heeresspitzen", und von andern Stellen mehr, z. B. 1, 9. 7, 5., die von einer Braut, sei dieselbe auch mehr als ein einfaches Hirtenmädchen, sei sie auch eine hohe Prinzessin, verstanden mehr als lächerliche Uebertreibungen enthalten würden, wie sie in solcher Häufung bei keinem orientalischen Dichter, selbst aus den Zeiten des gesunkensten Geschmacks, anzutreffen sind. — Auch in Bezug auf die Scene, wo die Handlung vorgeht, herrscht die größte Unbeständigkeit. Die Geliebte befindet sich im königlichen Palast zu Jerusalem (1, 4), die Töchter Jerusalems umgeben sie (1, 5. 2, 7. 3, 5); als ihr Geliebter sie verlassen hat, sucht sie ihn in den Straßen der Stadt (3, 2 f.) und doch zieht sie aus der Wüste heran (3, 6) und der König ruft sie vom Libanon her (4, 8). Eine solche Unbeständigkeit erklärt sich nur, wenn der Dichter etwas Anderes als die Liebe eines verliebten Paares geben, nur wenn er allegorisch verstanden sein wollte. Aehnlich spricht sich von Gerlach aus: „Die buchstäbliche Auffassung ist nur dann erträglich, wenn man, ohne ins Einzelne einzugehen, im Großen und Ganzen die Geschichte durchläuft. Jeder aufmerksame Leser stößt aber fast in jedem Auftritte an, da Stellen vorkommen, deren Sinn und Angemessenheit in diesem Zusammenhange, aller gezwungenen Erklärung ungeachtet, nicht zu begreifen ist." Dagegen findet er das Hohelied der Persönlichkeit Salomo's entsprechend, wenn dieser darin den Gedanken von Ps. 45 weiter ausführt „und in

einem größeren Gemälde weit über seine bisherigen Grenzen ausdehnt. „Alles weist darauf hin, daß eine außerordentliche Vielseitigkeit den Salomo zum Wunder seiner Zeit machte, daß er in allen seinen Unternehmungen das Großartige, Ungeheure, alle bisherigen Grenzen weit Ueberfliegende liebte. Sollte man darüber sich verwundern, wenn dieser vielumspannende Mann auch in der Poesie einen Gedanken, der ihn ergriff, anknüpfend an Sitten und Vorgänge in seinem Leben, in lieblichster Bildersprache erweitern konnte weit über alles hinaus was menschliche Rede bis dahin gewagt hatte?" —

Gegen das ästhetische Urtheil, welches Keil im Hinblick auf die orientalische Poesie fällt, protestiren wir in voraus; die erotische Poesie des Orients bietet, wie der Commentar von Magnus zeigt, zu allen Bildern des Hohenliedes Parallelen in Fülle, es ist eine ganz grundlose Behauptung, daß es, an dieser gemessen, bei buchstäblicher Auffassung geschmacklos sein würde. Ob aber die Auslegung bei buchstäblicher oder richtiger: zeitgeschichtlicher Auffassung sich nothwendig in Abgeschmacktheiten verwickelt, das wollen wir erproben, indem wir auf Grund der vollzogenen Kritik mit dem Vorurtheil an das Hohelied gehen, daß es ein der Lebensgeschichte Salomo's angehöriges Liebesverhältniß darstelle. Mit diesem Vorurtheil gehen wir an das Hohelied, zugleich aber mit der unsern Versuch von andern, wie Böttchers „treuer Sulamerin", unterscheidenden Erwartung, daß die concrete Leiblichkeit dieses Stückes salomonischer Geschichte eine Idee zur Seele haben wird, vermöge welcher es ein Glied des Ganzen der Heilsgeschichte und seine Darstellung ein Glied des Ganzen des Kanon ist.

Ehe wir uns aber anſchicken, das Hohelied zu überſehen und zu erläutern, müſſen wir uns über den Rahmen ausſprechen, in welchen das Gemälde geſpannt iſt und alſo auch unſere Erläuterung deſſelben zu ſpannen ſein wird.

Achter Abschnitt.

Die dramatische Kunstform des Hohenliedes.

„Es ist schwer zu sagen — bemerkt von Gerlach — welcher bestimmten Dichtungsgattung man das Hohelied zutheilen soll; man möchte es als allen zugleich angehörig betrachten. Die erzählende Dichtung geht darin überall in Handlung über; die Ergüsse des Herzens, eines von Liebe überströmenden Herzens, die nicht einer einzelnen bestimmten Person, sondern in ihr allen Menschen angehören, ordnen es der lyrischen zu; das Handeln der Personen gegen einander möchte uns auf ein Drama führen, was an uns vorübergeht, und in den tieferen Beziehungen erscheint es selbst in seiner leichten, luftigen, fast überirdischen Gestalt als ein Lehrgedicht.“ Eine ganz und gar nichtssagende Bemerkung! Der zweite Psalm ist auch nicht blos lyrisch, sondern zugleich episch, dramatisch, didaktisch und doch zweifelt kein Verständiger, daß es ein Psalm ist. Ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß das Hohelied, obwohl es lyrische Elemente enthält und einen ethischen Zweck hat, weder der lyrischen noch didaktischen Dichtungsgattung angehört. Es steht nur zur Frage, ob es ein bukolisches oder ein eigentlich dramatisches Gedicht ist.

Unter den Neuern hat es Hug der bukolischen Gattung zugewiesen. Die Heimath des griechischen Hirtenliedes ist Sicilien, die Heimath des Hirtenliedes überhaupt nach Hug's Ansicht Syrien oder Palästina. Weil wir in den Liedern Theokrit's syrischen Schönheiten (10, 26) und unter den gepriesenen Sängern der sicilischen Trifte dem libyschen Chromi (1, 24) begegnen, so meint Hug, daß die bukolische Muse durch Vermittelung Karthago's in Sicilien eingewandert sei. Er hält das Hohelied aber nicht für ein eigentliches Hirtengedicht, sondern ähnlich den allegorischen Eklogen Virgil's und später Petrarca's für ein Hirtengedicht politischen Sinnes aus der hiskianischen Zeit. „Die Hirtin vertritt das Volk der zehn Stämme, das Volk Israel. Israel liebt den König von Juda und wünscht mit ihm vereinigt zu werden, um aufs neue einen salomonischen Staat zu bilden" (das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung 1813 und Schutzschrift 1816). Außer Herbst (Einl. herausg. von Welte Th. 2. 1842) hat sich Niemand dieser Auffassung geneigt gezeigt.

Wir lassen sie auf sich beruhen und fragen: ist das Hohelied wirklich ein bukolisches Lied oder, um den weiteren Begriff der Dichtungsgattung anzugeben, ein Idyll? „Das Idyll (d. i. Kleingemälde aus dem Leben, besonders dem Volksleben) ist der Form nach höchst mannigfaltig, theils epischer, theils dialogisch-dramatischer, theils lyrischer und elegischer Art; oft fließen diese Formen in einem Gedichte ineinander. Die meisten dieser Gedichte bestreben sich, das Leben recht anschaulich darzustellen und den Charakter der zu zeichnenden Personen zu individualisiren, sie nach Sitten, nach Denk- und Handlungsweise vor uns auftreten zu lassen, tragen darum mehr oder weniger einen mimi-

schen Charakter; ja einige, wie z. B. die Syrakusierinnen Theokrit's, scheinen ganz das zu sein, was die Alten Mimen nannten. Unter diesem Namen aber verstanden sie ein kleines Gedicht, welches eine einzelne an sich interessante Scene aus dem Volksleben dialogisch und dramatisch darstellte. Sehr oft nahmen die Idyllien auch die Form von Wechsel- und Wettgesängen an, welche Gattung die Alten mit dem Namen der amöbäischen bezeichneten" (Greverus, Zur Würdigung, Erklärung und Kritik der Idyllen Theokrit's 1850). Die Ansicht, daß das Hohelied ein carmen bucolicum mimicum oder ἀμοιβαῖον sei, ist, wie man aus Carpzov's Introductio sehen kann, unbeschadet des allegorischen Sinns schon von älteren Auslegern ausgesprochen worden.

Aber das Hohelied ist so gewiß kein dramatisch gehaltenes Idyll, als dieses den Scenenwechsel, der darin unverkennbar ist, ausschließt. Die Scene ist bald in der Stadt bald auf dem Lande; die erste in Salomo's Palast, die letzte in Sulamith's Stammhaus. Die in den einzelnen Scenen auftretenden Personen wechseln. Selbst der Chor der Töchter Jerusalems kommt und geht und ist nicht überall gegenwärtig. Zwischen den einzelnen Auftritten liegen Zeiträume von sehr verschiedener Länge. Das Idyll fordert bei aller dramatischen Haltung wenigstens Einheit der Zeit. Das Lebensbild, welches es uns vorführt, entfaltet sich innerhalb eines kleinen zwischenraumlosen Zeitverlaufs. Im Hohenliede dagegen wechseln nicht blos Orte und Personen, sondern auch die Zeiten, und doch fällt das Ganze nicht in kleine, unzusammenhängende dialogische Bilder auseinander, sondern es zieht sich durch alle ein goldener Faden. Es ist Ein und dasselbe Liebesverhältniß, welches zugleich

mit den Charakteren der Liebenden durch das Ganze hindurch in unmittelbarer Selbstdarstellung begriffen ist. Wir sehen es sich äußerlich und innerlich gestalten, abschließen und vollenden. Wir sehen eine Jungfrau von niedriger Herkunft zur Königin erhoben werden, ohne daß sie ihre kindliche Einfalt verliert, und Salomo von seinem Throne in die Hütte der Armuth herabsteigen und gerade dadurch seine königliche Würde in das wohlthuendste mildeste Licht treten. Wenn das Werden in Handlung und in Charakteren, das Sichverwandeln und Sichbilden das Echtdramatische ist, so wüßte ich nicht was dem Hohenliede Wesentliches fehlte, um ein Drama heißen zu können. Wir tragen kein Bedenken zu behaupten, daß Job und Hoheslied die heilige Tragödie und Komödie repräsentiren, die sich innerhalb Israels in der einzigartigen salomonischen Zeit gestalteten. Die Ansichten Keils, daß die Wahrheit und die Heiligkeit der altest. Religion gar nicht den Gedanken an dramatische Poesie aufkommen ließen, daß das Drama ausschließlich bei den Griechen ausgebildet worden und erst von da zu den übrigen Völkern gelangt sei, daß die Israeliten nur solche Freudenfeste hatten, welche jede Mimik und also auch die Entstehung dramatischer Poesie ausschlossen (Einl. S. 78 ff.) — alle diese Ansichten würden wir für falsch halten müssen, auch wenn uns nicht solche Kunstdramen, wie Job und Hoheslied, als thatsächliche Widerlegung vorlägen. Ein Zusammenhang z. B. des indischen und chinesischen Dramas mit dem griechischen läßt sich nicht nachweisen; beide haben bei beiden Völkern ihre nachweisbaren echtnationalen Anfänge. Und Volksfeste, welche die Verbindung der Mimik mit Tanz und Gesang begünstigten, hatten die Israeliten, z. B. das Fest in Silo, welches die

Frauen mit Reigentänzen in den Weinbergen begingen (vgl. meine Geschichte der jüdischen Poesie S. 193 ff.). Daß endlich die dramatische Poesie der Wahrheit und Heiligkeit der Offenbarungsreligion widerstreite, ist eine gar nicht zu rechtfertigende Behauptung. Von eigentlichem Bühnenspiel und zwar einem so wenig beneidenswerthen, wie es Friedr. Böttcher (Die ältesten Bühnendichtungen. Leipz. 1850) dem Israel der Königszeit zugesprochen hat, läßt sich das sagen, aber dramatische Kunst, die den Stamm wahren israelitischen Volksthums nicht verläugnet, steht unläugbar vor uns.

Schon Origenes und Hieronymus geben dem dramatischen Charakter des Hohenliedes Zeugniß. Alte äthiopische Uebersetzungen, auch die der Walton'schen Polyglotte, theilen das Hohelied in fünf Abschnitte, welche wahrscheinlich als dramatische Acte zu fassen sind und, da diese Uebersetzungen aus der LXX geflossen sind, schon in dieser bezeichnet gewesen sein mögen (Ewald's Jahrbuch 1849 S. 49). In der That hat die Eintheilung des Hohenliedes in fünf Acte manches für sich. Schon Casp. Sanctius und andere Alte theilten es so. In neuerer Zeit hat Ewald, nachdem er im Commentar nur vier Acte angenommen hatte, sich für fünf entschieden: 1, 2 — 2, 7 (ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ꝛc.); 2, 8 — 3, 5 (ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ꝛc.); 3, 6 — 5, 8 (hier nach Ewald der Kehrvers ausgefallen); 5, 9 — 8, 4 (ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ꝛc.); 8, 5 — 8, 14. In dieser Eintheilung stimmt Böttcher mit Ewald zusammen. Heiligstedt, der sonst Ewald zu folgen pflegt, zählt 12 Gedichte und hält das Ganze nicht für dramatisch, sondern idyllisch. Aber das Hohelied ist ungleich dramatischer als Gitagovinda, welches gleichwohl Jones a little pastoral drama und Lassen drama

lyricum nennt, dramatischer als die aus Prosa mit eingelegten Liedern gemischten Melodramen (sangita) der Inder und anderer Völker.

Die Viertheilung Ewald's im Commentar (angezeigt von Hirzel) war ungenügend. Denn von den vier Acten 1, 2 — 2, 7; 2, 8 — 3, 5; 3, 6 — 8, 4; 8, 5 — 8, 14. war der dritte unverhältnißmäßig lang. Die Spaltung des Einen Acts in zwei, wie sie Ewald jetzt vollzogen hat, ist aber gleichfalls nicht zu billigen, so ansprechend die Analogie der dramatischen Fünftheilung des Buches Job ist. Wenigstens würde der dritte Act von 3, 6 — 5, 1. und der vierte von 5, 2 — 8, 4. reichen müssen, denn 5, 8 bietet gar keinen Ruhepunkt. Wir folgen in 3, 6 — 5, 1. der Hochzeitsfreude von ihrem ersten Anfange bis zu ihrem höchsten Gipfel und 5, 1 ist der Schluß, wo der dritte Act abbrechen muß. Das anzuerkennen ist Ewald freilich durch seine falsche Fabel behindert, aber wie er 5, 8 für den Schluß des dritten Actes halten und hier einen Ausfall des sogenannten Schlummerliedes annehmen kann, ist mir selbst von seinem Standpunkte aus unbegreiflich. Wir zählen also von 1, 2 — 2, 7 den ersten, von 2, 8 — 3, 5 den zweiten, von 3, 6 — 5, 1 den dritten Act. Ueber die Richtigkeit dieser Zählung kann kein Zweifel sein, so bald man die Unrichtigkeit der Ewald'schen Fabel erkannt hat. Wir theilen aber 5, 2 — 8, 4. wieder in zwei Acte, so daß der vierte von 5, 2 — 6, 9., der fünfte von 6, 10 bis 8, 4., der letzte, über den kein Zweifel sein kann, von 8, 5 — 8, 14. reicht. Ob wir in dieser Weise mit Recht sechs Acte zählen, das wird sich im Verlauf der Auslegung zeigen. Wir machen vorjetzt nur darauf aufmerksam, daß der erste, zweite, dritte und letzte Act in je zwei Scenen

zerfallen und daß 5, 2. — 8, 4. sich besser in zwei Acte zu je zwei Scenen, als zwei Scenen eines einzigen Actes zerlegen läßt.

Die einzelnen sechs Acte kennzeichnen sich durch kehrversartige Anfänge und Schlüsse. Drei (der 3. 4. 6.) beginnen mit der Frage der Ueberraschung מי זאת וגו׳; drei (der 1. 2. 5.) schließen mit der beschwörenden Bitte, die schlummernde Liebe nicht zu wecken: השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו׳ Auch die Anfänge von Act 1 u. 2 sind charakteristisch: „er küsse mich mit Küssen seines Mundes" und: „horch mein Freund, siehe da kommt er." Nur Act 4 ist ohne Abzeichen, aber durch den Schluß von Act 3 und den Anfang von Act 5 kenntlich genug abgegrenzt.

Daß wir keine durchgehende strophische Gruppirung der Verszeilen erwarten dürfen, versteht sich aus dem dramatischen Charakter des Ganzen von selbst. Indeß läßt sich die strophische Anlage doch nicht gänzlich vermissen, obgleich die hurtige, hüpfende, wechselvolle Bewegung der Handlung und des Gesprächs ihr nicht so günstig ist wie der feierlichere, gemessenere Gang des Job. Das strophische Ebenmaß, wo es stattfindet, wird bei der stichischen Schreibung von selbst hervortreten. Wir werden nach Stichen schreiben, bei deren Abtheilung in einigen Fällen allerdings nur ein gewisser Takt entscheidet, in den meisten aber der Sinn und die Gegenseitigkeit. Die Grundansicht, von der wir dabei ausgehen, ist auch hier die von Sommer in der ersten seiner biblischen Abhandlungen (Bd. 1. 1846) entwickelte. Denn wir halten es für eben so thöricht, die Strophen nach masorethischen Versen bestimmen zu wollen (was sich im Hohenlied bei der Ueberladung vieler masorethischer Verse z. B. 1, 4. vgl. 3 u. 2. unzulässiger, als

ſonſt, ausweiſt), als wie Hirzel (im B. Job Stickel) der feinen accentuellen Gliederung, die mit der urſprünglichen Strophik gar nichts zu ſchaffen hat, zu folgen. Es iſt ebenſo geſchmacklos als unnatürlich, mit Hirzel z. B. das ſogenannte Schlummerlied folgendermaßen abzutheilen:

Ich beſchwöre
Euch,
Töchter Jeruſalems,
Bei Gazellen
Oder des Feldes Hindinnen:
Wecket doch nicht
Und erwecket doch nicht
Die Liebe,
Bis daß ſie's will!

Indem wir uns nun der Auslegung zuwenden, bringen wir nur noch das Vorurtheil in Erinnerung, das wir mitbringen. Wir erwarten einen Vorgang aus Salomo's Leben dargeſtellt zu finden, ſo aber, daß die Stellung, die das Gedicht im Kanon gewonnen und behauptet hat, ſich rechtfertigt, ſei es durch die das Gedicht durchwaltende ethiſche Idee oder die typiſche Bedeutung des geſchilderten Vorgangs oder den myſteriöſen Hintergrund deſſelben.

Neunter Abschnitt.

Uebersetzung und Erläuterung des Hohenliedes.

Erster Act.

Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen.

I, 2 — II, 7.

Erſte Scene.

Ort: das Weinzimmer des königlichen Palaſtes.

Töchter Jeruſalems.

Er küſſe mich mit Küſſen ſeines Mundes,
Denn lieblicher iſt deine Minn' als Wein.
Dem Geruche ſind deine Salben lieblich,
Eine ausgeſchüttete Salbe iſt dein Name,
Darum haben Jungfrauen dich lieb.

Zeuch mich dir nach, ſo woll'n wir laufen!
Eingeführt hat mich der König in ſeine Gemächer,
Wir wollen frohlocken und uns freuen deiner,
Wollen preiſen deine Minne mehr denn den Wein!
Aufrichtig haben ſie dich lieb.

Sulamith.

Schwarz bin ich, doch zierlich, Töchter Jeruſalems,
Wie die Zelte Kedar's, wie die Teppiche Salomo's.
Seht mich nicht an, daß ich ſchwärzlich bin,
Daß mich geglüht die Sonne.
Meiner Mutter Söhne haben mir gezürnt,
Mich geſetzt zur Hüterin der Weinberge —
Meinen eignen Weinberg hab' ich nicht gehütet!

(Zu Salomo gewendet:)

O ſage mir, den meine Seele liebt, wo weideſt du?
Wo lagerſt du am Mittag?
Denn warum ſollt' ich erſcheinen als eine Buhldirne
Bei den Heerden deiner Genoſſen!

Töchter Jerusalems.

Ist dirs unbekannt, du Schönste der Frauen,
So gehe doch den Spuren der Heerde nach
Und weide deine Zicklein bei den Gezelten der Hirten.

Salomo.

Einem Roß an Pharao's Gespann
Vergleich ich dich, meine Freundin.
Zierlich sind deine Wangen in den Kettchen,
Dein Hals in den Schnüren.
Goldene Kettchen woll'n wir dir machen
Mit Punkten von Silber.

Sulamith.

So lange der König bei seiner Tafel,
Giebt meine Narde ihren Duft.
Ein Myrrhenbüschlein ist mein Geliebter mir,
Das zwischen meinen Brüsten übernachtet;
Ein Cyperträublein ist mein Geliebter mir,
In den Weingärten 'Engedi's.

Salomo.

Sieh' du bist schön, meine Freundin,
Sieh' du bist schön, deine Augen Tauben.

Sulamith.

Sieh du bist schön, mein Geliebter, ja holdselig;
Ja unser Bett ist frisches Grün,
Das Gebälk unserer Behausung sind Cedern,
Unser Getäfel Cypressen.

Zweite Scene.

Ort: das Weinzimmer des königlichen Palaſtes.

Sulamith.

Ich bin die die Feldlilie Saron's,
Die Roſe der Thäler.

Salomo.

Wie eine Roſe inmitten der Dornen,
So meine Freundin inmitten der Töchter.

Sulamith.

Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes,
So mein Freund inmitten der Söhne.
In ſeinem Schatten zu ſitzen behagt mir
Und ſeine Frucht iſt ſüße meinem Gaumen.
Er hat mich eingeführt ins Weinhaus
Und ſein Panier über mir iſt Liebe.
Stärket mich mit Weinbeeren,
Labet mich mit Aepfeln,
Denn ich bin krank vor Liebe!
Seine Linke iſt unter meinem Haupte
Und ſeine Rechte umfaſſet mich.
Ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalems,
Bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes:
Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt!

Erläuterungen.

Zur 1. Scene des 1. Acts.

Das Drama beginnt mit einem Chorgeſang der בנות ירושלים, welche durch das Ganze hindurch den ſtehenden Chor bilden. Der Chorgeſang (1, 2—4), auf ſeine Stichen, die hier allein in Betracht kommen, nicht auf die maſorethiſchen Verſe geſehen, beſteht aus zwei fünfzeiligen Strophen, welche in אהבוך auslauten, ſo daß über ihre genaue Meſſung durch den Dichter ſelbſt kein Zweifel ſein kann. Daß die Töchter Jeruſalems hier reden, folgt mit Nothwendigkeit daraus, daß mit der Einzahl der erſten Perſon die Mehrzahl wechſelt; mit Wahrſcheinlichkeit ſchon daraus, daß die Töchter Jeruſalems folgends angeredet werden. Der Ort dieſes erſten dramatiſchen Vorgangs iſt, wie wir aus dem הביאני המלך חדריו ſehen, in den königlichen Gemächern; hier in einem Saale, der zu den Weingelagen beſtimmt iſt, befindet ſich der König inmitten der Frauen ſeines Palaſtes. Sie ſind geladen mit ihm beim Weine fröhlich zu ſein, und wir hören von ihnen, daß nicht der Wein, ſondern des Königs Liebe der höchſte Gegenſtand ihres Verlangens und ihrer Freude iſt. Unter den עלמות, die ihn lieben und zwar aufrichtig, meinen ſie ſich ſelbſt. Geſtattet er einer von ihnen, ihm zu folgen, ſo läuft ſie, froh der Ehre und Wonne, deren ſie gewürdigt wird. Denn lieblich iſt des Königs Wein, aber lieblicher ſeine Liebe; lieblich duften ſeine Salben, aber das rechte ausgeſchüttete Salböl iſt ſein Name. Seine Perſon iſt ihre höchſte Wonne, ſie lieben ihn מישרים d. h. um ſein ſelbſt willen.

Nachdem die Frauen des Hauſes ſo die Stärke und

Lauterkeit ihrer Liebe zu Salomo ausgesprochen, ergreift ein weibliches Wesen das Wort, welches sich jetzt unter ihnen befindet, ohne schon zu ihnen zu gehören. Die Redende ist keine Jerusalemerin, ebendeshalb redet sie die Frauen des jerusalemischen Hofes בנות ירושלים an. Daß die Feinheit städtischer Schöne ihr abgeht, weiß sie wohl: sie ist von der Sonne gebräunt, weil ihre Brüder (vielleicht wegen einer besorgnißerregenden jugendlichen Flatterhaftigkeit) ihr gezürnt und sie zur Hüterin der Weinberge gesetzt haben. Aber ganz unwerth, von Salomo geliebt zu werden, ist sie doch nicht; sie will nicht weniger Anspruch an Salomo haben, als die welche so eben ihr Liebesverhältniß zu ihm gerühmt haben. Deshalb sagt sie keck heraus, daß sie zwar schwarz, aber doch angenehm ist, und scherzend klagt sie, daß sie, welche nach den Willen ihrer Brüder die Weingärten hüten sollte, nicht einmal ihren eignen Weingarten gehütet habe. Denn sie hat sich selbst mit allem was sie ist und hat an Salomo verloren.

An diesen selbst wendet sie sich nun. Mitten unter so vielen Nebenbuhlerinnen kann sie sich unmöglich wohl fühlen. Sie will ihn gern allein haben und zwar da wo sie allein sich heimisch fühlt, auf ländlicher Flur. Jetzt ist es Abend. Möchte der den ihre Seele liebt ihr sagen, wo er zu weiden, wo am Mittag zu lagern pflegt, damit sie nicht, bei den Heerden seiner Genossen umherschweifend, als eine unkeusche Dirne erscheine. Die Tochter des Landes hat keinen Begriff von dem Geschäfte eines Königs. Ueber den Beruf eines Hirten als den schönsten und höchsten reicht ihre Einfalt nicht hinaus. Sie denkt sich den Hirten der Völker als Hirten der Schafe.

Auf eine so thörichte Frage an den König halten sich

die Frauen des Hauſes für befugt, ſelbſt zu antworten. Aber ſo thöricht die Frage iſt, ſo gewinnend iſt der Eindruck, welchen die Kindlichkeit und ſo überwältigend der Eindruck, welchen die Schönheit der Fragenden macht. Sie ſcheuen ſich die liebe Unſchuld in den kindlichen Gedanken, die ſie ſich macht, zu ſtören und geben eine auf den beſchränkten Geſichtskreis der Frage eingehende und alſo nichtsſagende Antwort, nach welcher die ſchöne Hirtin nicht mehr und nicht weniger weiß als zuvor. Ehe ſie aber weiter fragt, wendet der König ſelbſt ſich zu ihr, hingeriſſen von ihrer durch Kindlichkeit verklärten Schönheit. Er vergleicht ſie in ihrer jugendlichen Friſche und ihrem ungekünſtelten Anſtand, deren Liebreiz durch den einfachen Haupt- und Halsſchmuck noch erhöht wird, einem Roſſe am Prachtgeſpann Pharao's, indem er ſie mit dem traulichen Namen רַעְיָתִי nennt, und ſucht ſie mit dem Gedanken bleibenden Aufenthalts am königlichen Hofe durch die Verheißung noch köſtlicheren und zierlicheren Schmuckes zu befreunden. Goldene Kettchen mit ſilbernen Punkten — welch gewaltiges Lockmittel für ein ſchlichtes Mädchen vom Lande!

Aber der Liebende hat für nichts Herz und Ohr, als für die Perſon des Geliebten ſelber. So lange der König bei Tafel iſt — ſo erwiedert ſie auf ſeine Lobſprüche — muß freilich ihre Narde duften, denn ſie duftet das nur wieder aus, was ſie aus ſeinem Anblick eingeſogen. Ihr Geliebter, ohne Aufhören ihrem Geiſte gegenwärtig, liegt ihr wie ein Myrrhenbüſchel zwiſchen den Brüſten, ſie trägt ihn gleich einer würzigen Cypertraube aus den Gärten ʿEngedi's an ihrem Buſen. Allen Duft, den ihre Erſcheinung aushaucht, verdankt ſie alſo ihrem Geliebten. Sie duftet um ſo lieblicher, je näher ihr dieſer iſt.

In dieser Demuth und Innigkeit der Liebe muß sie dem Könige nur noch schöner erscheinen, als sie an sich gestaltet ist. Er rühmt die Schönheit der Trauten und ihre Taubenaugen, in denen sich ihre Taubeneinfalt spiegelt. Aber in ihren Augen ist vielmehr Er schön, ja holdselig, sie freut sich invoraus ihres ehelichen Beieinanderlebens. Wo anders könnte dies seinen Wohnsitz aufschlagen, als auf ihren heimischen Fluren? Die Stadt mit ihrer Herrlichkeit gefällt ihr nicht, und ihren Geliebten weiß sie zwar König zu nennen, aber nicht anders denn als Hirten zu denken. Darum rühmt sie das frische Grün des Lagers, das er einst neben ihr einnehmen wird; Cedernwipfel werden das Dach des Hauses bilden, in dem sie wandeln, und Cypressen sein Getäfel.

Zur 3. Scene des 1. Acts.

Die Berechtigung, mit 2, 1 eine neue Scene zu beginnen, liegt darin, daß die vorige mit 1, 17 zu einem Schlusse gelangt ist, von welchem aus sich nichts zu ihrer innern Vollendung vermissen läßt, und daß 2, 1 sich zur Fortsetzung der ersten Scene durchaus nicht eignet. Der Anblick, der sich uns darbietet, ist auch wirklich ein anderer. Der König ist der Jungfrau näher getreten und hat sich zu ihr gesetzt. Bräutlich von ihm umfangen, sagt sie mit ebensoviel Selbstgefühl als Demuth: „ich bin die Feldlilie Saron's, die Rose der Thäler.“ Sie denkt niedrig von sich, denn vor des Königs Schönheit verschwindet die ihre, aber doch nicht zu niedrig, denn durch des Königs Huld sieht sie sich, die Blume des Feldes, die Rose des Thalgrundes, hoch erhöhet.

Ja eine Rose ist meine Traute, sagt der liebende König —: so erhaben über die Töchter, wie die Rose über die Dornen, zwischen denen sie hervorblüht. Und sie, diesen Wettstreit wechselseitig sich lobender Liebe fortsetzend, vergleicht den Geliebten in Verhältniß zu den Menschensöhnen einem Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes. In dieses edlen Baumes Schatten sitzt sie jetzt und das behagt ihr; des Königs Liebkosungen, die Frucht dieses Baumes, sind ihr der süßeste Genuß. Er hat sie in das Weinhaus gebracht d. h. in dasjenige seiner Gemächer 1, 4., welches der gesellschaftlichen Freude beim Weine bestimmt ist; hier freut und rühmt er sich offen ihrer Liebe, Liebe ist das Panier, welches er über sie schwingt. Seine Liebe dringt ihr durch Mark und Bein und die Pein der Sehnsucht, sein Wesen ganz mit dem ihrigen zu verschmelzen, macht sie krank. Dieses Gefühl erschüttert sie jetzt, wo er sie bräutlich umfangen hält, durch und durch. Deshalb verlangt sie in ihrer Liebesgluth nach einer ländlichen Labung, Leib und Seele zittern ihr vor Entzücken. Der König hält sie mit der Linken umschlossen und mit der Rechten liebkost er die auf seine Brust geneigte. Die beiderseits entbrannte Liebe feiert die erste Stunde entzückten Genusses. Die Jungfrau beschwört die Zeuginnen ihrer Wonne, diese Liebe nicht zu stören, bis daß es ihr selbst gefalle, ihr seliges Geben und Nehmen zu unterbrechen. Sie beschwört sie bei den Gazellen oder Hindinnen des Feldes, denn auch mitten im Liebesrausche bewegen sich ihre Gedanken noch voll kindlicher Einfalt innerhalb des Kreises ihrer geringen Abkunft.

Zweiter Act.

Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden.

II, 8 — III, 5.

Erſte Scene.

Scene: das Wohnhaus Sulamith's und ſeine Umgebung.

Sulamith.

Horch — mein Geliebter! Siehe da kommt er,
Daherſpringend über die Berge,
Daherhüpfend über die Hügel.
Es gleicht mein Geliebter einer Gazelle
Oder einem Jungen der Hirſche.

Siehe da ſteht er hinter unſerm Gemäuer,
Schaut durch die Fenſter,
Blinkt durch die Gitter.

(Mein Geliebter hub an und ſagte zu mir:)

Salomo.

Mache dich auf, meine Freundin, meine Schöne, und geh hervor!
Denn ſieh der Winter iſt vorüber,
Der Regen vergangen, dahingeſchwunden.
Die Blümlein werden ſichtbar im Lande,
Die Zeit des Sanges iſt angelangt
Und die Stimme der Turtel läßt ſich hören in unſerm Lande.
Die Feige würzet ihre Früchtlein
Und die Weinſtöcke hauchen ihren Blüthenduft.

Mache dich auf, meine Freundin, meine Schöne, und geh hervor!
Meine Taube in den Felsritzen, in der Verborgenheit der Steige,
Laß mich ſehen dein Angeſicht,
Laß mich hören deine Stimme!
Denn deine Stimme iſt ſüß und dein Angeſicht lieblich.

Sulamith (ſingend, indem ſie zu ihm herauseilt)

„Fahet uns die Füchſe,
Die kleinen Füchſe, die Weinbergsverderber,
Da unſere Weinberge in Blüthenſchmuck.“

Mein Freund iſt mein und ich bin ſein,
Der unter den Roſen weidet.
Bis der Tag ſich kühlt und die Schatten fliehen,
Wende dich, thu', mein Geliebter,
Wie eine Gazelle oder ein Junges der Hirſche
Auf durchklüfteten Bergen.

Zweite Scene.

Ort: in der Ferne Jeruſalem ſichtbar.

Sulamith.

Auf meinem Lager in tiefer Nacht
Sucht' ich den meine Seele liebt,
Ich ſuchte ihn und fand ihn nicht.

So will ich denn aufſtehn und die Stadt durchwandern,
Die Märkte und die Straßen,
Will ſuchen den meine Seele liebt! —
Ich ſuchte ihn und fand ihn nicht.

Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehn.
„Habt ihr den meine Seele liebt gesehn?“
Kaum war ich von ihnen weiter gegangen,
Da fand ich den meine Seele liebt.

Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht,
Bis daß ich ihn gebracht ins Haus meiner Mutter
Und in die Kammer meiner Gebärerin.

Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes:
Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufwecket
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt!

Erläuterungen.

Zur 1. Scene des 2. Acts.

Diese erste Scene würde gleich der zweiten monologisch sein, wenn die Worte עבר דודי ראמר לי ächt wären. Da die monologische Form der zweiten Scene durch den Inhalt bedingt ist und diese erste nach Beseitigung der angegebenen Zeile rein dramatisch wird, so haben wir sie als von zweifelhafter Aechtheit in Klammern gesetzt. Es ist indeß zuzugestehen, daß der sprachliche Ausdruck den Verdacht nicht begünstigt.

Wir finden die Jungfrau jetzt nicht mehr im königlichen Palaste; sie ist nicht dort festgehalten worden, das Hohelied schildert nicht mit Mißachtung göttlicher Ordnung gemeinsinnliche Liebe. Sie ist mit der Liebeskrankheit im Herzen wieder daheim in dem Hause, welches sie mit den Ihrigen (von denen sie uns 1, 6 bereits ihre Brüder genannt hat)

bewohnt. Dieses Haus steht auf Felsengrunde einsam und tief im Gebirge, ringsum die Weingärten, welche die Familie bebaut und die Bergtriften, auf denen ihre Heerde weidet. Wie eine Taube hoch oben in einer Felsspalte nistet, so wohnt die Jungfrau, entrückt dem weltlichen Verkehre, in der Verborgenheit einer steilen Berghalde. Wie sehnsüchtig hat sie von hier nach dem fernen Geliebten ausgeschaut! Es ist Winter gewesen und sie hat lange den Schmerz der Trennung erlitten. Da hört sie Fußtritte und ihre Augen erblicken den Geliebten, wie er mit der Schnelligkeit einer Gazelle über Berg' und Hügel freudig ihr zueilt. Sie hat den noch Fernen kaum gehört und gesehen, so steht er auch schon an der Wand ihres Hauses und schaut durch das ländliche Gitterfenster nach seiner Geliebten. Er ruft sie auf, sich aufzumachen, denn der Winter mit seinen Regengüssen ist nun vorüber, der Frühling mit seinen bunten Blumen, seinen vielstimmigen Liedern und seinen würzigen Düften ist gekommen, ein neuer Frühling ihrer Liebe. So soll sie denn hervorgehen, seine Traute, seine Schöne, seine Taube in dem verborgenen Felsenneste, und soll ihm ihre Gestalt, die liebliche, zu schauen, ihre Stimme, die holde, zu hören geben. So locket sie ihr Geliebter. Der König ist von dem Throne seiner Macht und Herrlichkeit zur Kindlichkeit der Geliebten herabgestiegen, er ist aus Liebe in seinem Verhalten gegen sie ihres Gleichen geworden, der Hirtin ein Hirte. —

Wie wird nun die ebenso innig Liebende als Geliebte jenen Anforderungen des liebsten Besuches entsprechen? Wird sie den Heißersehnten draußen stehen und sich nur durchs Fenster von ihm ansehn lassen? Nimmermehr, sondern daß sie herausgeht und sich so dem Geliebten unmittelbar und

ganz zu schauen giebt, versteht sich von selbst. Der Dichter hat es nicht geschrieben, aber er will, daß der Leser nicht blos lese, sondern auch im Geiste schaue. Der Geliebte will sie singen hören; sie singt ihm aus ihrem Elemente, dem Weinbergsleben, heraus ein Winzerliedchen, welches aber unwillkürlich eine feine Beziehung auf ihr Liebesverhältniß gewinnt. Der in junger duftiger Blüthe prangende Weinberg — das ist ihre wechselseitige Liebe und die Füchse, die kleinen Füchse, die diesen Weinberg verderben könnten, sind ein Bild aller der großen und kleinen Feinde und Widerwärtigkeiten, welche die Liebe in der Blüthe, ehe sie zur Reife des Vollgenusses gelangt, benagen und zu zerstören drohen. Der so angedeutete Wunsch, daß nicht Neid oder Tücke die Liebe zwischen ihnen gefährden mögen — das ist der Inhalt des Liedchens, mit dem sie in die Arme ihres Geliebten eilt. „Mein Freund ist mein und ich bin sein", sagt sie, als sie in seinen Armen liegt. Ein König ists den sie umschlossen hält, aber sie weiß nichts Lieberes und Herrlicheres von ihm zu sagen oder zu gedenken, als daß er ein Hirte ist, der unter Rosen weidet. Die Stätte und Umgebung, wo er sein Tagewerk hat, entspricht seinem Wesen, welches ganz Schönheit und Liebe ist; Rosen, die Sinnbilder keuscher Liebe, erblühen da wo der Rosige wandelt, den die Rose der Thäler den Ihrigen nennt. Und wird sie nicht auch seiner Aufforderung, mit ihm zu kommen und des Frühlings zu genießen, entsprechen? Gewiß wird sie es, denn der Wald mit seinen hochragenden Cedern und Cypressen, die Flur mit ihren Blumen und Fruchtbäumen ist ja die rechte Heimath ihrer Gedanken (s. 1, 19 f. 2, 1. 3.). Wenn sie nicht mit ihm gehen wollte und in V. 17. ihn aufforderte, sich bis zum Einbrechen des Nachtdunkels auf

den Bergen der Umgebung zu tummeln, so wäre das unbegreiflich. Wenn sie ihm sagt: „wende dich, thu' gleich einer Gazelle auf den durchklüfteten Bergen", so sagt sie ja das, indem sie ihn umschlossen hält. Thut er was sie sagt, so versteht es sich von selbst, daß sie unzertrennlich mit ihm über die Berge schwebt und sich des Frühlings freut. Sie gewährt dem Geliebten und sich selber alles was er von ihr verlangt und ihr gestattet hat. Sie hat ihm entgegengesungen, sie fällt mit den Worten: „mein Freund ist mein und ich bin sein" an sein Herz, aber nicht blos auf einen Augenblick gibt sie sich ihm so zu schauen: sie bleibt an seinem Arme hangen und mit Gazellenschnelligkeit trägt er sie über die durchklüfteten langlichen Berghöhen, bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen. Als es Abend geworden ist und der Tag sich geneigt hat, befindet sich die glückseligste aller Liebenden und Geliebten wieder allein in ihrer Behausung.

Zur 3. Scene des 2. Acts.

Die vorige Scene verlor sich ins Abenddunkel und nun folgt ein Nachtstück. Monologisch erzählt die Jungfrau was ihr in einer Nacht begegnet: ergriffen von Schmerz der Sehnsucht hat sie die entzückendste Stillung ihres Sehnens gefunden. Ist es Wirklichkeit was sie erzählt, oder ists nur ein Traum?

Als äußere Wirklichkeit läßt sich was sie erzählt durchaus nicht begreifen. Ihre Aussage, daß sie den Gefundenen in ihrer Mutter Haus gebracht, läßt keinen unreinen Gedanken aufkommen, und doch vermißt sie den mit dem sie noch nicht vermählt Nachts neben sich auf ihrem Lager! Sie steht von ihrem Lager auf und sucht ihn in den Straßen der

Stadt, sie fragt die Wächter nach ihrem Geliebten und findet ihn endlich. Wie ist dieses nächtliche Suchen bei aller Stärke der Liebe mit der jungfräulichen Zucht vereinbar? Welches ist die ihrer Wohnung nahe Stadt, wo sie ihn suchen und zu finden hoffen konnte? Wie kann sie bei den Wächtern dieser Stadt Kenntniß dessen den ihre Seele liebt voraussetzen? Vor diesen Fragen, die sich in viele andere spalten, zerrinnt die äußere Wirklichkeit des Erzählten.

Es ist also ein Traum, ein Traum der Jungfrau in der Nähe ihrer Brautschaft und Vermählung, wovon der folgende Act handelt. Im Traum kann sie ihren Geliebten auch des Nachts vermissen, als wäre er schon ihr Gemahl, der mit ihr das Lager theilt. Im Traum ist Jerusalem, die Stadt ihres Geliebten, dicht an die Berge ihrer Heimath gerückt. Im Traum hat sie das Glück, ihn dort auf der Straße zu finden und in das weitentlegene mütterliche Haus zu bringen. Das alles ist im Geiste geschehen und nur im Bereiche des Innenlebens der Jungfrau eine wahre Geschichte.

Ists aber ein Traum, wie ist da möglich, daß sie in Verbindung mit der Aussage, daß sie den Geliebten in ihrer Mutter Haus gebracht, die Töchter Jerusalems beschwören kann, die Liebe nicht zu wecken bis daß es der Liebe gefällt? Erzählt sie nicht einen Traum, sondern äußere Wirklichkeit, so ist der Zuruf aus dem mütterlichen Hause selbst an die Töchter Jerusalems in der Ferne gerichtet. Aber ebenso leicht wird man sich vorstellen können, daß sie den Traum gleichsam noch einmal träumt, indem sie ihn erzählt, daß ihr der Ausgang des Traumerlebnisses eine Weissagung auf ihre Zukunft ist und daß sie, auf Grund des Traumes in diese Zukunft versenkt, den Töchtern Jerusalems, welche

den nächſten Anſpruch an Salomo zu haben meinen konnten, das „ich beſchwöre euch“ zuruft. Ob ſie das mit einem Blicke auf das in der Ferne ſichtbare Jeruſalem thut oder ob ſie die Töchter Jeruſalems von Anfang, indem ſie erzählt, vor ſich hat, iſt zweifelhaft. Mir iſt im Hinblick auf die folgende Scene das Erſtere wahrſcheinlicher.

Dritter Act.

Die Einholung der Braut und die Hochzeit.

III, 6 — V, 1.

Erſte Scene.

Ort: Umgebung Jeruſalems und die Stadt ſelbſt.

Bewohner Jeruſalems.

Wer iſt dieſe die heraufkommt aus der Wüſte
Gleich Säulen Rauchs,
Durchräuchert von Myrrhe und Weihrauch
Vor allen Spezereien der Krämer?

Andere.

Sieh' da, es iſt Salomo's Sänfte!
Sechzig Helden rings um ſie her
Von Iſraels Helden,
Alleſammt vertraut mit dem Schwert, geübt im Kriege,
Ein jeder mit dem Schwert an ſeiner Hüfte
Vor Schreckniß in den Nächten.

Andere.

Ein Prachtbett hat ſich gemacht der König Salomo
Von Bäumen des Libanon,
Sein Fußgeſtell hat er gemacht von Silber,
Seine Lehne von Gold, ſein Polſter von Purpur,
Sein Inwendiges iſt buntgeſchmückt durch Liebe
Von den Töchtern Jeruſalems.

Die ganze feiernde Menge.

Kommt heraus und ſehet, Töchter Zions,
Den König Salomo in dem Kranze, damit ihn umkränzt ſeine Mutter
Am Tage ſeiner Vermählung und am Tage der Freude ſeines Herzens!

Zweite Scene.

Ort: Feſtſaal des königlichen Palaſtes.

Salomo.

Sieh du biſt ſchön, meine Freundin, biſt ſchön!
Deine Augen Tauben hinter deinem Schleier;
Dein Haar wie eine Heerde Ziegen,
Die abwärts am Gilead-Gebirge lagern.

Deine Zähne wie eine Heerde Schurſchafe,
Die aufſteigen aus der Schwemme,
Alle zwillingsträchtig
Und ein kinderberaubtes nicht darunter.

Wie ein Faden von Karmeſin deine Lippen,
Und dein Mund zierlich beim Sprechen;
Wie ein Schnittſtück der Granate deine Schläfe
Hinter deinem Schleier.

Wie der Thurm David's dein Hals
Gebaut für Schwertergehänge,
Daran die tauſend Schilde hangen,
Alles Waffen von Helden.

Deine beiden Brüste gleich zwei Rehlein,
Zwillingen einer Gazelle,
Die da weiden unter Rosen.

Sulamith.

Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen,
Will ich hingehn zum Myrrhenberge
Und zum Weihrauchhügel.

Salomo.

Ganz bist du schön, meine Freundin, kein Makel an dir!
Mit mir vom Libanon, Braut,
Mit mir vom Libanon sollst du kommen,
Sollst schauen vom Gipfel Amana's,
Vom Gipfel Shenirs und Hermons,
Von Wohnungen der Löwen,
Von Bergen der Leoparden.

Du hast mich entherzet, meine Schwester Braut,
Hast mich entherzet mit einem deiner Blicke,
Mit Einem Kettchen von deinem Halsschmuck.

Wie schön ist deine Minne, meine Schwester Braut,
Wie lieblicher deine Minn', als Wein,
Und der Duft deiner Salben, als alle Gewürze!
Seim träufen deine Lippen, Braut,
Honig und Milch ist unter deiner Zunge
Und der Duft deiner Gewänder ist wie Libanons Duft.

Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut,
Ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle.

Deine Pflanzen sind ein Park von Granaten
Nebst den köstlichsten Früchten,
Alhennen nebst Narden.

Narde und Krokus, Würzrohr und Zimmtbaum
Nebst allerlei Weihrauchbäumen,
Myrrhe und Aloe nebst allen edelsten Gewürzen.

Ein Gartenquell, ein Brunn lebendigen Wassers
Und Gießbäche vom Libanon.

Sulamith.

Wache auf, Nord und komme, Süd,
Durchwehe meinen Garten, daß träufen seine Würze;
Kommen wird mein Geliebter in seinen Garten
Und essen die Frucht die ihm köstlich.

Salomo (nachdem er sie geherzt und geküßt:)

Ich bin gekommen in meinen Garten, meine Schwester Braut,
Habe gepflückt mein Myrrhe sammt meinem Balsam,
Habe gegessen meinen Seim sammt meinem Honig,
Habe getrunken meinen Wein sammt meiner Milch —
Esset Freunde, trinkt und berauscht euch, Geliebte! — —

Erläuterungen.

Zur 1. Scene des 8. Acts.

Ein festlich prangender Zug bewegt sich von der Gegend der Wüste her auf Jerusalem zu. Ein weibliches Wesen wird von der Wüste her in die Königsstadt geleitet. „Wer ist diese die von der Wüste heraufkommt?“ fragen staunend Bewohner Jerusalems. Sie können sich wohl denken, wer es sei, aber die Pracht des Aufzugs übertrifft alle ihre Erwartungen, es ist eine Frage der Ueberraschung. Denn gleich Rauchsäulen ziehen Wohlgerüche vor der Heraufkommenden her, die Heraufkommende ist von Myrrhe und Weihrauch ganz durchduftet, alle Spezereien der Gewürzhändler

zusammen verbreiten nicht einen so köstlichen Wohlduft, wie der, welcher die Nähe der Gefeierten verkündigt.

Nächst der Person der Nahenden selbst zieht das herrliche Tragbett auf dem sie sitzt die Aufmerksamkeit Anderer auf sich. Es ist Salomo's Tragbett. Sechzig Helden von den Helden Israels umgeben es als Ehren- und Schutzwache. Es sind auserlesene Helden, die das Schwert zu tragen gewohnt und im Kriege erfahren sind. Und warum trägt gerade jetzt ein jeder das Schwert an seiner Hüfte? Sie kommen eines weiten Wegs, und an dem Schwert an ihrer Seite sieht man ihren Beruf, jedes nächtliche Schreckniß abzuwehren von der Braut ihres Königs.

Denn es ist ein hochzeitlicher Zug. Darum erzählen sich andere Bewohner Jerusalems von dem wunderherrlichen Ehebett, das sich der König Salomo gemacht hat. Es ist von Libanongehölz und hat silbernes Fußgestell, goldene Lehne, purpurnes Polster; sein Inwendiges ist mit künstlicher Arbeit ausgeschmückt durch die Liebe, deren sich Salomo von Seiten der Töchter Jerusalems erfreut. Ebendarin zeigt sich ihre Liebe, daß sie ihm das Glück dieses Tages nicht durch Mißgunst trüben, sondern so viel möglich durch sinnige Festgaben zu steigern gesucht haben. So erzählen sich Bewohner Jerusalems von dem königlichen Festbett, welches der königlichen Braut wartet, die vor ihren Augen vorüberzieht.

Der König ist nicht mit im Festzug. Seine גִּבּוֹרִים waren beauftragt, die Braut heimzuholen, und nun nahet die Ersehnte. Da tritt er hervor und zeigt sich ihr und der theilnehmenden feiernden Menge. Sein Haupt ist festlich geschmückt, nicht mit der gewöhnlichen Krone, sondern mit festlichem Kranze, mit dem seine Mutter ihn umkränzt hat,

denn es iſt der Tag ſeiner Vermählung, der Tag der Freude ſeines Herzens. Als das Volk ſeiner anſichtig wird, ruft es die Zionstöchter d. i. ſämmtliche Bewohnerinnen der Königsſtadt. Keine ſoll in ihrer Wohnung bleiben, alle ſollen herauskommen, um den König als Bräutigam zu ſchauen. Wie herrlich iſt der, welchem dieſe glückſeligſte aller Bräute zugeführt, von dem ſie ſo feſtlich empfangen wird!

Zur 2. Scene des 3. Acts.

Auf die Heimholung folgt die Hochzeit. Ein Bild der Hochzeitsfeier gewährt uns die zweite Scene. Wir hören hier Salomo mit der Geliebten, die er nun ſeine Braut nennt, ein Zwiegeſpräch halten. Sie ſind nicht allein, ſondern, wie wir aus der letzten Zeile von 5, 1 ſehen, in dem Feſtſaale. Daß der König und die Braut laut und vernehmbar für die verſammelten Hochzeitsgäſte mit einander ſprechen, iſt nicht anzunehmen, aber ein Geheimniß ſoll es auch nicht bleiben, wie lieb ſie einander haben, ſo wenig, daß vielmehr der König zwiſchen 4, 16 und 5, 1. vor aller Augen ſeine Schweſter Braut herzet und küſſet.

Schöner als je erſcheint dem Könige die Braut an dieſem Tage der Hochzeit. Er beginnt ihre Schönheit zu preiſen, deren Eindruck ebenſo lieblich als gewaltig iſt; denn dieſelbe, deren Augen wie Tauben hinter dem Brautſchleier hervorblinken, hat einen ehrfurchtgebietenden Hals „gleich dem Thurme Davids.“ Salomo ſchildert die, welche bei allem Kindesſinn die Geſtalt einer geborenen Königin hat, in Bildern aus dem ganzen weiten Herrſchaftsgebiete ſeines Reiches. Er vergleicht ihren Hals dem Thurme David's und ihre herabwallenden Locken einer Ziegenheerde, welche längs hinab an einem Abhange des Gilead-Gebirges

lagert. Der König verläugnet auch indem er die Sprache der Liebe redet den König nicht.

Die demüthige Braut sucht den liebeglühenden Lobsprüchen auszuweichen, indem sie den Wunsch äußert, den Myrrhenberg und den Weihrauchhügel zu besuchen — wahrscheinlich einsame Plätze im Bereich des königlichen Palastes, wo sie in der diesem Tage entsprechenden Gemüthsstimmung zuzubringen gedenkt, bis das einbrechende Dunkel sie zum Könige zurückruft.

Diese Kindlichkeit der Gesinnung macht sie nur noch liebenswürdiger in den Augen des Königs. Er bricht in die Worte aus: „ganz bist du schön, meine Freundin" ꝛc., gewiß in dem Sinne, daß die Schönheit ihrer Seele der Schönheit ihrer äußern Erscheinung entspreche. Und was das betrifft was sie gewünscht hat, so ist sie zu viel Größerem und Herrlicherem bestimmt, als die niedrigsten Höhen der nächsten Umgebung zu besteigen. Sie hat nun den König eines weiten Reiches zum Gemahl und wird mit ihm die höchsten Höhen dieses Reiches auf- und niedersteigen. Er wird sie von einem Gipfel des Libanon-Gebirges zu dem andern hinaufgeleiten und sie wird von da aus die Aussicht eines herrlichen dem Scepter Ihres Gemahls unterworfenen Reiches genießen. Eine Herrscherin an der Seite des Herrschers wird sie selbst da, wo Löwen und Leoparden hausen, frei und unnahbar allen feindlichen Mächten sich bewegen. Auf ihren bescheidenen Wunsch welch eine große Verheißung!

Alles was der König sein nennt, kann sie nun das ihre nennen, denn durch Einen ihrer Blicke, ja schon durch Ein Kettlein ihres Halsgeschmeides hat sie wie mit Zaubergewalt ihm das Herz abgewonnen, so daß sie nun über sein Herz wie über ihr eignes gebietet. Ihre Erwiederung seiner Liebe ist ihm schöner und lieblicher als Wein, wie er jetzt reichlich und köstlich zur Erhöhung der Festfreude den Hochzeitsgästen gespendet wird, der Duft ihrer Salben geht ihm über alle Wohlgerüche, welche jetzt den von reichgesalbten Gästen wimmelnden Festsaal durchduften. Honigseim quillt von den Lippen, die er, der Bräutigam, küsset; Honig und Milch ist unter der Zunge, die ihm Worte inniger und züchtiger Liebe zulispelt; gleich dem frischen und labenden Duft der Libanonbäume ist der Duft der Kleider, mit denen die Keusche angethan ist. Die Keusche — denn ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle ist die liebe Braut; zu einem verschlossenen Garten hat Niemand Zutritt, als sein rechtmäßiger Herr und eine versiegelte Quelle ist geschützt vor allem Unreinen. So ist sie, die Keusche, geschlossen gegen die Welt und unzugänglich für jede Trübung ihres reines Herzens und ihres reinen Leibes. Desto herrlicher und größer ist die Fülle von Blumen und Früchten, die in dem Garten dieses gegen die Welt und ihre Lust geschlossenen Lebens blühen und reifen. Sie ist wie ein Lustgarten voll der duftigsten Würzkräuter und köstlichsten Früchte, von lebendigen Wassern, die aus ihm selbst hervorquellen und so frisch sind als ob sie vom Libanon herabkämen, bewässert.

Ist sie wirklich ein so früchtereicher Garten, was kann sie da inniger wünschen, als daß der die Früchte dieses

Gartens genieße, welchem sie sich mit allem was sie ist und hat zu eigen gegeben hat? Die Lobsprüche des Königs sind ihr ein Beweis seiner großen Liebe, die sie ohne Erwiederung weder lassen darf noch kann. Aber so wie sie ist, hält sie sich seiner doch noch nicht für würdig; sie wünscht ihm zu wonniglichem Genusse erst recht zugerichtet zu werden. Deshalb ruft sie, auf die Anschauung des Geliebten eingehend, den Wind von Norden und Süden auf, daß er mit sanftem Hauche ihren Garten durchwehe und ihn mit allen Balsamdüften, die er birgt, durchwürze; dann möge ihr Geliebter zu seinem Garten kommen und die köstliche ihm angehörige Frucht genießen. In so demüthig zarten, kindlich keuschen Ausdrücken ergiebt sie sich dem Geliebten.

Da schließt sie Salomo, von Liebe überwältigt, in seine Arme und ruft dann, nachdem er sie geherzt und geküßt, wie triumphirend aus: „gekommen bin ich zu meinem Garten, meine Schwester Braut, gepflückt hab' ich meine Myrrhe sammt meinem Balsam, gegessen meinen Seim sammt meinem Honig" ꝛc. Und der Festversammlung, angesichts welcher er der Königin des Festes solchen Beweis seiner überschwenglichen Liebe gegeben, ruft er zu: „esset, Freunde, trinket und berauscht euch, Geliebte!" Denn ein jeder soll an seinem Theil die Wonne dieses Tages schmecken.

* * *

Das Lied der Lieder hat hier am Ende des dritten Acts seinen Mittel- und Höhepunkt erreicht. Die Braut ist nun als Neuvermählte in den Armen ihres Gemahls und Königs. Ihre feurige wechselseitige Liebe ist das won-

nige Schauspiel einer Festversammlung, die durch Freundschaft und Liebe dem Könige verbunden ist. Ueberall Hochzeitstimmung, Genuß und Mitgenuß liebender Theilnahme. Auf dem Gipfel des Geheimnisses der Liebe angelangt und auch da mit heiliger Reinheit sich bewegend verhallt hier das Lied in dem Jubel der Gäste.

Vierter Act.

Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe.

V, 2 — VI, 9.

Erſte Scene.

Ort: Umkreis des Palaſtes und der angrenzenden Anlagen.

Sulamith.

Ich ſchlafe, mein Herz aber wachet —
Horch da pochet mein Lieber.
„Oeffne mir, meine Schweſter,
„Meine Freundin, meine Taube, meine Fromme,
„Denn das Haupt iſt mir voll Thaues,
„Meine Locken voll Nachttropfen.“
„„Ich habe ausgezogen mein Kleid,
„„Wie ſollt' ichs wieder anziehn?
„„Habe gewaſchen meine Füſſe,
„„Wie ſollt' ich ſie wieder beſchmutzen?““
Da ſtreckte mein Lieber ſeine Hand durch die Luke
Und mein Innerſtes ward über ihn bewegt.
Aufſtand ich zu öffnen meinem Lieben,
Und meine Hände troffen von Myrrhe
Und meine Finger von fließender Myrrhe
An dem Griffe des Schloſſes.
Aufthat ich meinem Lieben,
Und mein Lieber war umgewendet, davongegangen.
Meine Seele war entflohen da er redete —
Ich ſuchte ihn und fand ihn nicht,
Rief ihn und er antwortete nicht.

Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehn,
Sie ſchlugen mich, verwundeten mich,
Meinen Schleier nahmen mir hinweg
Die Wächter der Mauern.
Ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalems,
Wenn ihr findet meinen Lieben —
Was ſollt ihr ihm da ſagen?
„Daß ich krank bin vor Liebe.“

Töchter Jeruſalems.

Was iſt dein Lieber vor andern, du ſchönſte der Frauen,
Was iſt dein Lieber vor andern, daß du alſo uns beſchwöreſt?

Sulamith.

Mein Lieber iſt blendend weiß und roth,
Hervorragend vor Zehntauſenden.
Sein Haupt iſt köſtliches Feingold,
Seine Locken Hügel an Hügel, ſchwarz wie der Rabe.
Seine Augen wie Tauben an Waſſerbächen,
Badend in Milch, ſchöngefaßte Steine.
Seine Wangen wie ein Beet von Würzkraut,
Anhöhn duftiger Pflanzen.
Seine Lippen Roſen,
Triefend von fließender Myrrhe.
Seine Hände goldene Walzen,
Gefüllt mit Türkiſen.
Sein Leib ein elfenes Kunſtwerk,
Ueberdeckt mit Sapphiren.
Seine Schenkel weißmarmorne Säulen,
Gegründet auf goldenen Stützen.
Sein Ausſehn wie der Libanon,
Auserkoren wie die Cedern.
Sein Gaumen Süßigkeiten

Und er ganz Lieblichkeiten.
Das iſt mein Lieber und das mein Freund,
Ihr Töchter Jeruſalems!

Töchter Jeruſalems.

Wohin iſt dein Lieber gegangen,
Du Schönſte der Frauen?
Wohin hat dein Lieber ſich gewendet,
Daß wir ihn mit dir ſuchen.

Sulamith.

Mein Lieber ging hinab in ſeinen Garten
Zum Beete des Würzkrauts,
Zu weiden in den Gärten
Und Roſen zu ſammeln.
Ich bin meinem Lieben und mein Lieber iſt mein,
Der da weidet unter den Roſen.

Zweite Scene.

Ort: der königliche Garten. Salomo tritt plötzlich an Sulamith und die Töchter Jeruſalems, die ſie befragt hat, heran.

Salomo.

Schön biſt du meine Freundin wie Thirza,
Lieblich wie Jeruſalem, furchtbar wie Schlachtreihn.
Wende deine Augen von mir weg,
Sie die mich beſtürmen.

Dein Haar iſt wie eine Heerde Ziegen,
Die abwärts am Gilead lagern;
Deine Zähne wie eine Heerde Lämmer,
Die aufſteigen aus der Schwemme,
Alle zwillingsträchtig,
Und ein kinderberaubtes nicht darunter;
Wie ein Schnittſtück der Granate deine Schläfe
Hinter deinem Schleier.

Sechzig ſind der Königinnen
Und achtzig der Beifrauen
Und Jungfrauen zahllos.
Eine iſt meine Taube, meine Fromme,
Die Einzige ihrer Mutter,
Die Erkorne ihre Gebärerin.
Es ſahen ſie Töchter und prieſen ſie glücklich,
Königinnen und Beifrau'n und prieſen ſie herrlich.

Erläuterungen.

Zur 1. Scene des 4. Acts.

Das Verständniß des ganzen Gedichts ist vorzüglich durch die Einsicht in das Verhältniß des zweiten Haupttheils (der drei letzten Acte) zu dem ersten (den drei ersten Acten) bedingt. Am Schlusse des ersten Haupttheils sehen wir die Liebe der beiden Liebenden am Ziele ihrer Befriedigung, auf dem Gipfel ihrer Vollendung angelangt; hier am Anfange des zweiten Haupttheils scheinen wir in die diesseits dieses Zieles liegende Unruhe des Werdens zurückzuversetzt zu werden. Ist dieser Schein Wirklichkeit, so fehlt dem Ganzen sowohl die wahre Einheit als der stetige Fortgang. Wir werden aber nach dem Bisherigen an der Voraussetzung beider festhalten, bis sich uns das Gegentheil aufnöthigt. Zur Vorsicht in Betreff jenes Scheines veranlaßt uns schon die Beobachtung, daß die Geliebte in den beiden ersten Akten רעיתי angeredet wird und daß der dritte Act von da zu der Anrede כלה und אחתי כלה aufsteigt; im vierten Acte dagegen steht neben der Anrede רעיתי nicht mehr כלה oder אחתי כלה, sondern das einfache אחתי. Dies ist jedenfalls der Annahme günstig, daß die drei letzten Acte uns Bilder aus dem Leben der Liebenden in der Ehe vorführen wollen, nachdem der dritte Act uns einen Einblick in den Abschluß ihres Ehebündnisses gewährt hat.

Diese Annahme wäre freilich unmöglich, wenn man sich das was Sulamith 5, 2—7 erzählt als äußeres Erlebniß zu denken hätte. Aber es ist nicht ein äußeres Erlebniß,

ſondern ein inneres. Aus den eröffnenden Worten אני ישנה ולבי ער geht dies zwar nicht mit Nothwendigkeit hervor, ſie ſind aber jedenfalls ſehr geeignet, die Erzählung eines Traumes zu eröffnen; denn was iſt der Traum anders als das Gedankenſpiel eines mitten im Schlafe wachenden Herzens? Daß das Erzählte wirklich dem Schlafleben angehört, ſchließen wir, wie 3, 1—4., vor allem daraus, daß es als äußerer Vorgang in der Geſchichte der Liebe Salomo's zu Sulamith ſich nicht begreifen läßt, mag es der Zeit nach dem Ehebündniſſe angehören oder nicht. Es iſt in jedem Falle unbegreiflich und wo möglich noch unbegreiflicher, als das in der 2. Scene des 2. Acts Erzählte. Salomo erſcheint in dieſer Erzählung ſo wie er ſich Sulamith im Traume dargeſtellt hat; Sulamith ſelbſt als Gegenſtand des Traumes iſt ein Spiegelbild jener kindlichen Einfalt, welche der Selbſtanſchauung der Hirtin oder Winzerin auch ſonſt eigen iſt und die ſie, wie die drei letzten Acte des Drama's uns zeigen, ſich auch nachdem ſie dem Könige angetraut worden iſt bewahrt hat.

Sulamith, wachenden Herzens ſchlafend, vernimmt im Traume, wie ihr Geliebter vor der Thür ihres Hauſes ſteht und anklopft. Mit den liebkoſendſten Worten, ſo liebkoſend, als wir ſie bisher aus ſeinem Munde noch gar nicht vernommen, begehrt er von ihr Einlaß. Draußen iſt finſtre und kühle Nacht, deſto willigere und ſchnellere Erfüllung ſeines Wunſches kann er erwarten. Aber Sulamith ſagt, daß ſie ihr Kleid ſchon ausgezogen, ihre Füße ſchon gewaſchen habe, und fragt, ob ſie ihr Kleid wieder anziehn, ihre Füße wieder beſchmutzen ſolle. Sie redet, als ob das Feuer der erſten Liebe in ihr ſchon halb erloſchen wäre, ſie ſcheint die gemächliche Ruhe dem Geliebten vorzuziehen, ſcheint um

seinetwillen sich keine Mühe machen zu wollen. Aber die Liebe des Freundes ist ungeschwächt die alte, er streckt seine Hand durch die Luke, als ob er die ihre erfassen wollte, um seiner dringlichen Bitte den rechten Nachdruck zu geben. Da gereut sie die kalte und etwas schnöde Antwort, ihr Innerstes geräth in Bewegung des Mitleids mit dem Freunde, dessen treue Liebe sie verschmäht hat; von der Liebe, die nur eine Zeit lang bei ihr verschwunden zu sein schien, getrieben steht sie auf ihm zu öffnen; die Myrrhe, von der ihre Hände, die köstliche Myrrhe, von der ihre Finger triefen, als sie den Handgriff des Schlosses erfaßt, zeigen ihr wie reichgesalbt, ihr zu Liebe, er gekommen ist, denn von der Hand, die durch die Luke oberhalb der Thüre nach ihr sich ausstreckte, ist die Myrrhe auf das Thürschloß herabgeflossen. Aber als sie geöffnet, so ist er entschwunden, hinweggegangen. Wie vernichtet muß sie dastehn, sie welcher schon als er redete die Seele entfuhr, der Athem verging und die doch ungeachtet dieser tiefen Rührung dem Rufe der Liebe nicht folgte! Sie sucht ihn nun und findet ihn nicht; sie ruft ihn und er antwortet nicht. Weil sie seinen Willen mißgeachtet, findet sie nun nicht sofort Gewährung des ihrigen. Sie muß einen langen schmerzlichen Weg des Suchens antreten, um dessen wieder anflehtig zu werden, der ihr nahe war und nun durch ihre eigne Schuld so ferne geworden ist. Es finden sie die Wächter der Stadt, welche weder Auge noch Herz für das Leiden einer liebenden Seele haben, schlagen und verwunden die königliche Gemahlin wie eine gemeine Dirne und nehmen ihr, die sich mit enthülltem Angesicht nur ihrem Geliebten zu zeigen gewohnt ist, den Schleier. Das alles hat Sulamith nur geträumt, aber der Schmerz der Reue, der Trennung und der Verkennung,

den das Traumerlebniß in ihr zurückgelaſſen hat, haftet ſo tief in ihrer Seele, als wäre es die äußerlich wirklichſte aller Geſchichten.

Darum beſchwört ſie die Töchter Jeruſalems, bei denen ſie Mitgefühl mit ihrer Liebe und ihrem Liebesſchmerze auf Grund ähnlicher Erfahrungen vorausſetzen kann, ihrem Geliebten, wenn ſie ihn finden, ja zu ſagen, daß ſie krank vor Liebe iſt. Die Töchter Jeruſalems aber fragen ſie, indem ſie ihr neidlos den Preis der Schönheit zuerkennen, was denn ihr Geliebter vor andern Geliebten voraus habe, daß ſie ſo dringlich ſie beſchwöre. Erinnern wir uns aus dem Bisherigen, daß die Töchter Jeruſalems Zeugen der erſten Liebe Salomo's und Sulamith's geweſen ſind und daß ſie die Vermählungsfeier durch ihre theilnehmende Liebe verſchönert haben, ſo kann ihre Frage unmöglich eine Frage der Unkunde ſein, ſie kann nur den Zweck haben aus Sulamith's liebem Munde und Herzen die lobpreiſende Beſchreibung deſſen zu hören, den auch ſie lieben, obwohl ſie ihm nicht ſo nahe, wie die Gefragte, zu ſtehen gewürdigt ſind. Sulamith beginnt nun der Abſicht der Fragenden gemäß ihren Geliebten zu beſchreiben. Er iſt der ſchönſte der Menſchenkinder. Alles Herrliche im Bereiche der Natur und ſoweit ihr Blick reicht im Bereiche der Kunſt muß ſie herzunehmen, um ein Bild ſeiner äußern Erſcheinung zu entwerfen. Was nur immer koſtbar und lieblich und großartig iſt, das findet ſich in ſeiner lebendigen Schönheit vereinigt. Weiß und roth, wie von verklärtem Fleiſch und Blut, iſt er unter Myriaden leicht erkennbar. Seine Schönheit iſt zugleich ſo erhaben, daß ſeine Geſtalt dem Libanon gleicht und gleich Cedern die Umgebung überragt. Sein Gaumen, wenn er redet, iſt eitel Süßigkeit, eitel Lieblichkeit ſein ganzes Weſen.

„So ist mein Geliebter — sagt Sulamith — und so mein Freund, ihr Töchter Jerusalems."

Die Töchter Jerusalems fragen die Schönste der Frauen weiter, wohin ihr Geliebter gegangen, wohin er sich gewendet, daß sie ihn mit ihr suchen. Diese Frage setzt so wenig als die Aufforderung 5, 8 voraus, daß 5, 2—7 ein äußeres Erlebniß ist. Die heftige Sehnsucht nach dem Geliebten, von der sie träumend ergriffen worden, ist ihr als Nachwirkung des Traums auch wachend geblieben. Die Antwort, welche die Befragte giebt, ist auf den ersten Anblick sehr befremdend. Daß sie sucht und doch den Ort anzugeben weiß, wohin der Geliebte gegangen ist, widerspricht sich zwar nicht, obwohl das Letztere sehr sonderbar wäre, wenn man 5, 2—7 als äußeres Erlebniß zu fassen hätte, denn wie könnte sie wissen, welche Richtung der Freund eingeschlagen hat, der als sie die Thür aufthut verschwunden ist? Dagegen macht es keine Schwierigkeit, daß sie, als sie am Morgen nach dem Traume sich auf den Weg gemacht hat und mit den Töchtern Jerusalems zusammentrifft, mit innerer Gewißheit den Ort anzugeben weiß, wo er jetzt zu suchen sei. Aber was soll das heißen, daß er in seinen Garten hinabgegangen sei, um in den Gärten zu weiden und Rosen zu sammeln? Wir erinnern uns dabei, daß Sulamith sich ihren königlichen Geliebten fort und fort als Hirten denkt, aber sind Gärten, sind Rosenbeete ein Weideplatz? Sicher nicht, das Weiden in den Gärten, das Weiden unter Rosen, das Rosenpflücken ist also in Sulamith's Munde nur ein Bild für Salomo's Gartenlust. Nicht eine Heerde weidet er in den Gärten, sondern sich selbst ergeht er da; an den Blumen des Gartens, zumeist den Rosen, ergötzt er sich und pflückt sie, indem er sie recht nahe

haben und ihren Duft in ſich einathmen will. Wenn alſo Sulamith ſagt, daß ihr Geliebter in ſeinen Garten, zu den wohlduftenden Anpflanzungen deſſelben hinabgegangen ſei, ſo ſagt ſie das in der gewiſſen Vorausſetzung, daß er da zu ſuchen iſt, wo er am liebſten ſich aufhält. Daß Salomo mit beſonderer Liebe und Wißbegierde der Schönheit der Schöpfungen Gottes zugewandt und ein Garten=, alſo Blumenliebhaber war, wiſſen wir auch ſonſt. Der Geliebten in ihrer Hirtenſprache erſcheint er deshalb als ein Hirt, der in den Gärten weidet d. h. ſein Werk hat. Einen Hirten unter Roſen kann ſie den Ihrigen, ſich die Seinige nennen. Er weidet da wo Roſen blühen, und Roſen erblühn da wo er weidet.

Mit den Worten: „ich bin meines Geliebten und mein Geliebter iſt mein der da weidet unter Roſen" ſetzt ſie, getrieben von Liebe, gefolgt von den Töchtern Jeruſalems ihren Weg fort, um in die Arme ihres Geliebten zu eilen, den ein ſchmerzliches inneres Erlebniß ihr ſo ferne gerückt hat.

Zur 9. Scene des 4. Acts.

Da mit 6, 4 ohne alle Vermittelung der König redend eintritt, ſo ſind wir berechtigt, hier eine Veränderung der Scene anzunehmen und uns dieſelbe ſo wie der Zuſammenhang es an die Hand giebt zur Anſchauung zu bringen. Sulamith ſucht den König und zwar in ſeinem Garten — was liegt näher, als daß ſie hier den König findet und V. 5—9 die Worte ſind, mit denen er die ſehnſüchtig Suchende bewillkommt?

Was Wunder, daß die an ſich Schöne ihm jetzt, wo ihr Antlitz und ihre ganze Geberde die Freude des Wiederſehens widerſtrahlt, ausnehmend ſchön erſcheint! In ſeinem Lobpreiſe ihrer Schönheit hört man den König. Die Städte, welche die höchſten Zierden ſeines Reiches ſind, dienen ihm als Maß ihrer Schönheit. Sie iſt ſo ſchön wie Thirza, ja noch mehr: ſo lieblich wie Jeruſalem, und dabei in der unwiderſtehlichen Gewalt ihrer Schönheit ſo furchtbar wie Schlachtreihn mit ihren Fahnen. Er fordert ſie auf, ihre Augen von ihm abzuwenden. So groß iſt die Macht der Gegenliebe, die ſie ihm abgewinnen, ſo groß der Eindruck unfehlbarer Siegesgewißheit, den ſie auf ihn machen.

Und nun beginnt er ihre Schönheit im Einzelnen mit denſelben Worten wie an dem Tage, wo ſie als Braut ihm zugeführt ward (4, 1 — 8), zu rühmen. Denn ſeine Liebe — das ſoll ſie daraus entnehmen — iſt, ob es ihr auch zuweilen anders erſchiene, noch dieſelbe, wie am Tage der Vermählung. Unter den ſechzig Königinnen, den achtzig Beifrauen und den Jungfrauen ohne Zahl iſt keine, die er ihr vorzöge. Gegen ſie verſchwinden dieſe alle. Sie allein liebt er, und ſo wie er ſie liebt liebt er keine weiter. Wie ſie die Einzige und Auserwählte ihrer Mutter iſt und dieſe keine zweite ihres Gleichen hat, ſo iſt ſie die Einzige und Auserwählte ſeiner Liebe. Die Jungfrauen, Königinnen und Beifrauen ſelbſt geſtehen ihr dieſen Vorrang zu. Als ſie Sulamith zum erſten Male ſahen, wurde ſie von ihnen allen als die Glückliche und Preiswürdige geprieſen.

So ſchließt dieſe Scene im Garten. Sulamith's Suchen iſt nicht vergeblich geweſen, ihr Schmerz iſt in Freude gewandelt, denn der dem ſie ewig verbunden iſt

liebt ſie noch mit der ungeſchwächten Stärke der erſten bräutlichen Liebe. Und die Töchter Jeruſalems, welche Zeugen dieſes Wiederſehens ſind, haben darin ihre Belohnung, daß ſie der Suchenden ſich angeſchloſſen und gegen ſie zurückgetreten.

Fünfter Act.

Sulamith die entzückend schöne, aber demüthige Fürstin.

VI, 10 — VIII, 4.

Den Blumennamen shoshan habe ich auch 7, 3. „Rose“ übersetzt, obwohl er wie im Hebräischen, so im Aramäischen, Arabischen, Persischen, Kurdischen die Lilie, die sechsblätterige (von shesh, sechs), nicht die Rose, die fünfblätterige, bedeutet. Ich zog jene Uebersetzung deshalb vor, weil der Leser unter „Lilie“ sich die weiße Lilie gedacht haben würde. Es ist aber überall die im Orient häufigere rothe Lilie gemeint, mit Einschluß wahrscheinlich der nicht zu den eigentlichen Liliaceen gehörigen Türkenbundlilie, welche hellpurpurn und in ihrer Blume rosenartig ist. Ueberdieß nennen wir ja auch den Lotus bald Wasserlilie bald Wasserrose, weil er sanft purpurroth ist und wirklich mit der Rose einige Aehnlichkeit hat.

Erſte Scene.

Ort: die königlichen Gärten.

Töchter Jeruſalems (am Ausgange der Gärten:)

Wer iſt die da hervorglänzt gleich der Morgenröthe,
Schön wie der Mond, lauter wie die Sonne,
Furchtbar wie Schlachtreihn?

Sulamith.

In den Nußgarten war ich hinabgegangen,
Um zu ſehen nach dem Geſträuch des Thalgrunds,
Um zu ſehen ob aufgeblüht der Weinſtock,
Geknoſpet die Granaten —
Ich wußte nicht, daß meine Seele mich erhoben
Auf Prachtwagen meines Volkes, eines Fürſten.

Töchter Jeruſalems.

Kehr' zurück, kehr' zurück, o Sulamith,
Kehr' zurück, kehr' zurück, daß wir dich ſchauen!

Sulamith.

Was ſchaut ihr an Sulamith?

Töchter Jeruſalems.

Wie Reigen der Mahanaim.

(Sulamith begiebt ſich mit den Töchtern Jeruſalems in den Garten zurück und dieſe ſprechen, indem ſie vor ihnen einen ländlichen Tanz aufführt:)

Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, Fürsten-Tochter!
Die Schwingungen deiner Hüften, wie Schmuckketten,
Das Werk von Künstlerhänden;
Dein Nabel ein wohlgerundeter Becher,
Den der Würzwein nicht mangelt;
Dein Leib ein Weizenhaufen,
Umsteckt mit Rosen;
Deine beiden Brüste wie zwei Rehlein,
Zwillinge einer Gazelle;
Dein Hals wie der Thurm von Elfenbein;
Deine Augen Teiche in Hesbon
Am Thore der volkreichen;
Deine Nase wie der Libanonthurm,
Der nach Damaskus hinschaut;
Dein Haupt auf dir wie der Karmel;
Deines Hauptes herabwallendes Haar wie Purpur —
Ein König gefesselt durch die Locken!

Zweite Szene.

Ort: das Innere des Palastes.

Salome.

Was bist du schön und was lieblich,
O Liebe, unter den Wonnen!

(Zu Sulamith.)

Dein Wuchs da gleicht der Palme
Und deine Brüste den Trauben.
Ich denke: ersteigen will ich die Palme,
Erfassen ihre Zweige
Und deine Brüste sollen mir sein wie die Trauben des Weinstocks,

Und der Hauch deiner Naſe wie Aepfel,
Und dein Gaumen wie der beſte Wein

Sulamith (ihn unterbrechend):

— der ſanft hinuntergleitet meinem Lieben,
Der geſprächig macht Schlummernder Lippen.
Ich bin meines Lieben und nach mir geht ſein Verlangen.
Auf denn, mein Lieber, aufs Land wollen wir ziehen,
Uebernachten in den Dörfern,
Morgends wandeln nach den Weinbergen,
Sehen ob aufgeblüht der Weinſtock,
Ob ſich geöffnet die Weinblüthe,
Geknospet die Granaten.

Dort will ich dir hingeben meine Minne.
Schon duften die Mandragoren
Und über unſern Thüren ſind allerlei edle Früchte;
Heurige, auch fernige
Hab' ich, mein Lieber, dir aufbewahrt.

O wärſt du gleich einem Bruder mir,
Der geſogen meiner Mutter Brüſte!
Fänd' ich dich draußen, ich würde dich küſſen,
Nicht dürften ſie mich ſchmähen.
Ich würde dich führen, bringen in meiner Mutter Haus,
Du müßteſt mich unterweiſen;
Ich würde dich tränken mit Würzwein,
Mit dem Moſt meiner Granate.

Seine Linke iſt unter meinem Haupte
Und ſeine Rechte umfaſſet mich.
Ich beſchwöre euch ihr Töchter Jeruſalems:
Was wollt ihr wecken und was aufwecken
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt!

Erläuterungen.

Zur 1. Scene des 5. Acts.

Neue dramatische Bilder aus dem Leben der beiden einander vermählten Liebenden. Der vierte Act stellte uns die Unveränderlichkeit ihrer gegenseitigen Liebe vor Augen, indem er uns zeigte, wie es in diesem Liebesverhältniß zwar nicht ohne kleine Störungen abgeht, wie aber die alte Liebe, in ihrem Grunde unveränderlich, immer wieder mit bräutlicher Gluth hindurchbricht. Jetzt bekommen wir zu sehen, wie Sulamith auf der Ehrenstufe, zu der sie erhoben ist, sich die Einfalt und Demuth bewahrt, wodurch ihre Schönheit noch entzückender wird, als sie in sich ist, und wie sie ohne irgendetwas außer Salomo's Person und Liebe zu suchen die Einsamkeit des Landlebens, aus der sie hervorgegangen ist, der Unruhe des Stadt- und Hoflebens vorzieht.

Die erste Scene versetzt uns in den Bereich der königlichen Gärten. Die Töchter Jerusalems, welche selbst in diesen Gärten sich ergangen haben, gewahren, am Ausgange derselben stehend, eine Gestalt, die aus dem Hintergrunde zum Vorschein kommt und sich ihnen zubewegt. Wohl können sie wissen oder vermuthen wer es sei, aber die Schönheit ihrer Erscheinung setzt sie in Staunen, als ob sie eine bis dahin Unbekannte zum ersten Male erblickten. Ihr Glanz durchbricht den Dämmer des Gartenhains wie die Morgenröthe den nächtlichen Himmel; es ist als ob der Mond durch die Wolken bräche, als ob die Sonne aufginge, als ob Schlachtreihn mit ihren Fahnen daherzögen. Wer ist die, die also hervorblickt und sich blicken läßt, wie die Morgenröthe durch das Nachtdunkel hindurch, schön

wie der Mond, reinen Lichtglanzes wie die Sonne, furchtbar wie Schlachtreihn? So fragen die Töchter Jerusalems, und sie fragen noch so als die bewunderte schon vor ihnen steht, um selbst ihnen Bescheid zu geben.

Wie demüthig, kindlich, traulich antwortet die Bewunderte! Wer sie sei, braucht sie denen die mit ihr Familienglieder Eines Hauses sind natürlich nicht zu sagen. Aber wo sie gewesen, sagt sie ihnen. Sie ist in den Nußgarten hinabgegangen, um sich das grünende Gesträuch des Thalgrundes anzusehen, um zu sehen, ob der Weinstock schon Blüthen, die Granaten schon Knospen getrieben haben. In der Einsamkeit ist ihr wohl, an dem stillen Weben und Treiben in den Pflanzen hat sie ihre Freude, Weinstock und Granate, mit denen die Umgebung ihres mütterlichen Hauses bepflanzt ist, sind ihre Lieblinge. Ihr ländlicher Sinn ist in dem Bewußtsein der hohen Stellung die sie einnimmt nicht untergangen. Ihre Seele hat sie erhoben auf Prachtwagen ihres Volkes und zwar eines Fürsten (נדיב Permutativ von עמי, und מרכבות für במרכבת nach 1 S. 8, 11), nicht gewaltsam ist sie in Salomo's Nähe versetzt worden, sondern ihre eigene Seele, ihre Liebe hat sie auf diese Höhe innerhalb ihres Volkes emporgeführt. Das weiß sie, aber sie weiß es auch nicht, denn was sie nicht ohne eignen Trieb geworden ist, das ist sie ohne Selbstüberhebung, ohne Vergessen ihrer niedrigen Abkunft, ohne Verlust ihrer Demuth und Einfalt. Wenn sie solche Wege geht, wie den welchen sie so eben zurückgelegt hat, so vergißt sie ihre Hoheit und ergötzt sich an den schlichten Freuden, mit denen ihre niedrige Abkunft sie vertraut gemacht hat, sie freut sich an dem Grünen und Blühen und Knospen ihrer stillen Umgebung.

Ermuthigt durch Sulamith's anspruchslose Antwort

ſtellen die Töchter Jeruſalems nun an ſie eine Bitte, welche die Bewunderung ihrer Schönheit, der unwiderſtehliche Zug zu ihrer Perſon ihnen eingiebt. Sulamith, aus dem Nußgarten gekommen, ſteht jetzt in Begriff die Gärten zu verlaſſen und iſt am Ausgange derſelben mit den Töchtern Jeruſalems zuſammengetroffen. Wenn daher die Töchter Jeruſalems ihr dringlich bittend ein viermaliges שׁוּבִי zurufen, ſo geht ihre Bitte dahin, daß Sulamith die Gärten noch nicht verlaſſen, ſondern noch einmal mit ihnen umkehren möge. Den Zweck den ſie bei dieſer Bitte haben iſt der, ſich Sulamith anzuſchauen, ihres Anblicks zu genießen (חזה ב). Nicht wiſſend um die Größe ihrer eignen Schönheit fragt Sulamith in ihrer Kindlichkeit alles Ernſtes, was Sonderliches ſie doch an ihr zu ſchauen wünſchen könnten. Sie antworten, indem ſie ihr zu verſtehen geben, daß ſie gern ſie tanzen ſehen möchten, das was ſie an ihr ſchauen möchten und könnten ſei wie Tanz der מְחֹלַת d. i. wie Tanz zweier einen Reigentanz gegeneinander aufführenden Lager von Engeln (eine Anſpielung auf Gen. 32, 3., aus welcher Stelle לְמַחֲנָיִם, wie in der nachbibliſchen hebräiſchen Poeſie, Engelname geworden iſt). Sulamith geht nun mit den Töchtern Jeruſalems tiefer in die Gärten zurück und macht ihnen die Freude, ſie in ländlich feſtlicher Weiſe tanzen zu ſehen. Sie legt die Ueberkleider ab, ſo daß ſie nur noch die leichte Bedeckung einer Hirtin oder Winzerin an ſich hat. Indem ſie nun vor den Töchtern Jeruſalems auf- und niederſchwebt, entfalten ſich vor deren Augen alle Reize ihrer natürlichen Schöne. Ihre früher nackten, jetzt zierlich beſchuhten Füße ſetzt ſie mit dem Anſtand einer geborenen Fürſtentochter. Ihre Hüften bewegen ſich in ſo ſanften Krümmungen, wie man an Kettengehänge von Künſtler-

händen wahrnimmt, wenn es herabhängt oder zwischen den Händen geschwungen wird, oder auch wie die runden angereihten Glieder einer Schmuckkette sich, wenn man sie schüttelt, leicht und ohne Behinderung an der Schnur umdrehn. Ihr Nabel, so weit er bei dem stärkeren Athmen der Tanzenden durch das Gewand hindurch sichtbar wird, ist wie eine kreisrunde Schale, der es nicht an Würzwein fehlt, d. h. so voll Gesundheitsfrische (vgl. Spr. 3, 8), wie jene von Würzwein. Ihr Leib bietet einen so heitern labenden Anblick dar, wie ein Weizengarbenhaufen, der zum Zeichen der gesegneten Ernte oben mit Rosen umsteckt ist. Ihre Brüste gleichen zwei jungen Gazellen, den Zwillingskindern Einer Mutter. Blendend weißen und erhabenen Aussehns ragt ihr Hals empor gleich dem Elfenbeinthurm, den Salomo gebaut. Bei ihren hellen Augen erinnert man sich der reinen, frischen, lieblich gelegenen Teiche in Hesbon am Thore dieser volkreichen Stadt, bei ihrer Nase, welche Würde mit Schönheit vereinigt, des reizenden und ehrfurchtgebietenden Anblicks, welche der nach der Seite von Damaskus hin gekehrte Libanonthurm gewährt. Ihr Haupt an Schönheit und Majestät alles überbietend, beherrscht ihre ganze Gestalt, wie der Karmel die Umgegend zu seinen Füßen, dunklen Glanzes wie Purpur wallen die Locken von ihrem Haupte nieder, diese Locken, in deren Ringeln — ein König sich gefangen hat.

So preisen die Töchter Jerusalems unter einander die Schönheit Sulamiths. Es ist die keuscheste Augenweide, in der sie schwelgen. Daß Sulamith tanzt, ist die Aeußerung ihres kindlichen Gemüths; daß sie vor den Töchtern Jerusalems tanzt, den Bitten dieser willfahrend, die Aeußerung ihrer Demuth, und daß ihre liebliche Schönheit auf die

Töchter Jeruſalems einen ſo entzückenden, alles Liebliche und Erhabene überbietenden Eindruck macht, iſt die Folge ihres in dieſem ſchönen Leibe ſchlagenden reinen, züchtigen, demüthigen Herzens.

Zur 2. Scene des 5. Acts.

Die zweite Scene, ein Liebesgeſpräch der beiden königlichen Gatten, verſetzt uns in das Innere des königlichen Palaſtes. Das Geſpräch, das ſie unter einander führen, hört Niemand als ſie beide. Nach den Schlußworten dieſer Scene ſcheinen zwar die Töchter Jeruſalems gegenwärtig zu ſein, aber nur ſcheinbar.

Salomo hält Sulamith in ſeinen Armen. Selig, ſie ſein nennen zu können, preiſ't er die Liebe als die ſchönſte und lieblichſte aller Wonnen. Er meint nicht die gemeine fleiſchliche Wolluſt, denn Anlaß zu dieſer lobpreiſenden Anrede an die Liebe iſt das eheliche Verhältniß, in dem er ſich ſo überglücklich fühlt.

Indem er ſie aus ſeinen Armen läßt, muſtert er mit ſeinen Augen ihre Geſtalt und findet ſie gleich der Palme und ihre Brüſte gleich den Trauben. Zu dieſer Palme emporzuſteigen und ihre Zweige zu erfaſſen, ſich ihre Brüſte wie Trauben des Weinſtockes, den Odem ihrer Naſe wie Apfelduft, ihren Gaumen wie den beſten Wein ſein zu laſſen — das iſt der Gedanke, mit dem er zu ihr gekommen iſt.

Bei den Worten: „und dein Gaumen wie der beſte Wein —" unterbricht ihn Sulamith. Dieſe Unterbrechung iſt dem Charakter der Scene ganz gemäß und die Aechtheit des לְדוֹדִי alſo nicht im entfernteſten zu bezweifeln. Indem Salomo ſein Vorhaben ſchildert und ſchon an der Vorſtellung deſſelben, wie an der Erfüllung ſelbſt, ſich weidet,

fällt ihm Sulamith in die Rede, zunächst um sie in hingebender Liebe fortzusetzen. „Ja mein Gaumen sei wie der beste Wein, sanft eingehend meinem Lieben, gesprächig machend Schlafender Lippen" d. h. so feurig, daß Berauschte, die schon eingeschlafen sind, laut träumend noch reden. Der eigentliche Zweck aber, zu welchem Sulamith den Geliebten unterbricht, ist der, ihm mit Benutzung dieser Stunde liebenden Kosens ein Anerbieten zu machen, das sie mit den Worten einleitet: „Ich bin meines Lieben und nach mir geht sein Verlangen." Ihr schlichtes kindliches Gemüth sehnt sich aus dem Geräusche und der Pracht des Stadt- und Hoflebens nach der Stille und Einfachheit des heimathlichen Landlebens zurück. Darum ladet sie den König ein, sich zu diesem herabzulassen, mit ihr auf's Land zu gehen, in den Dörfern zu übernachten und dann früh nach den Weinbergen aufzubrechen, um dort gemeinschaftlich das Blühen des Weinstocks, die Entfaltung der Weinblüthe und das Knospen der Granaten zu beobachten. Dort in ungestörter Stille und lieblicher, die Liebe weihender Umgebung will sie ihm gewähren was er jetzt von ihr verlangt, dort sich ihm in der ganzen Fülle ihrer Liebe hingeben. So spricht sie zu ihm zur Zeit des angebrochenen Frühlings, in welcher es ihr innerhalb der Mauern der Hofburg zu eng wird, und sie sucht in kindlicher Einfalt ihrer Einladung und ihrem Versprechen dadurch Nachdruck zu geben, daß sie ihn auf die schon duftenden Mandragoren verweist und auf die köstlichen Früchte aller Art, heurige und fernige, die sie ihm, ihrem Geliebten, oberhalb der Thüre ihrer heimathlichen Wohnung aufbewahrt hat. Denn willigt Salomo in ihre Einladung, so muß ja auch der verborgene Wunsch ihres Herzens, das Haus ihrer Mutter wiederzusehen, in Erfül-

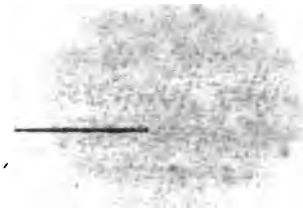
lung gehen, die ihr immer noch liebe und unvergeßliche Stätte, wo ſie in der erſten Zeit ihres Liebesverhältniſſes das Köſtlichſte was ſie hatte oberhalb des Thürgeſimſes für ihren Geliebten zurücklegte. Indem ſie ſich ſo mit ganzer Seele in den Kreis der Ihrigen zurückverſetzt, hat ſie in der kindlichen Reinheit ihrer Liebe nichts Sehnlicheres zu wünſchen, als daß der König ihres Gleichen und zwar ihr Bruder wäre, der mit ihr an der Bruſt derſelben Mutter gelegen hätte. Wäre er das, ſo würde ſie ſich nicht zu ſchämen brauchen, ihn ſelbſt wenn ſie ihn draußen fände vor aller Augen zu küſſen; ſie würde ihn in ihrer Mutter Haus bringen und ſich, die Unwiſſende, dort unter den Augen der Mutter von ihm unterweiſen laſſen, dafür auch ihm den würzigſten Wein und den Moſt ihrer Granate, d. i. der Einen ihr eigends zugehörigen, zu trinken geben.

So redet die Königin die Sprache eines Kindes. Die irdiſche Herrlichkeit iſt nicht die Heimath ihrer Gedanken; auch iſt Fleiſchesluſt nicht das Ziel ihrer Wünſche. Wie könnte ſie ſonſt in der Vorſtellung, daß Salomo ihr Bruder wäre, den ſie öffentlich küſſen dürfe, der ſie unterrichte und dem ſie gütlich thue, ſich ſo glücklich fühlen! So verſenkt iſt ſie in dieſe Vorſtellung, daß ſie, indem ſie ſich von Salomo als ihrem Bruder innig umſchlungen träumt, den Töchtern Jeruſalems aus der Ferne ihres mütterlichen Hauſes in beſchwörender Bitte zuruft: „was wollt' ihr weiken und was aufwecken die Liebe bis daß es ihr gefällt!“

Sechster Act.

Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamith's Heimath.

VIII, 5—14.



Erſte Scene.

Ort: die Umgebung des Geburtsorts Sulamith's.

Bewohner der Landſchaft.

Wer iſt dieſe die heraufkommt aus der Wüſte,
Sich lehnend auf ihren Geliebten?

Salomo (mit Sulamith Arm in Arm daherkommend:)

Unter dem Apfelbaum erregt' ich deine Liebe,
Dort wo dich gekreißet deine Mutter,
Dort, wo dich gekreißet die dich geboren.

Sulamith.

Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz,
Wie einen Siegelring auf deinen Arm!
Denn gewaltſam wie der Tod iſt die Liebe,
Unerweichbar wie die Hölle ihr Eifern,
Ihre Flammen ſind Feuerflammen,
Eine Lohe Jah's.

Mächtige Waſſer ſind unvermögend,
Solche Liebe zu dämpfen,
Und Ströme können ſie nicht überfluthen.
Wenn ein Mann hingeben wollte
Alle Habe ſeines Hauſes um die Liebe —
Man würde ihn höhnen.

Zweite Scene.

Ort: das Stammhaus Sulamith's.

Sulamith.

Wir haben eine kleine Schweſter
Und hat noch keine Brüſte.
Was ſollen wir thun mit unſerer Schweſter
Zur Zeit, wo um ſie gefrei't wird?

Sulamith's Brüder.

Iſt ſie eine Mauer,
So bau'n wir auf ihr eine Burg von Silber;
Iſt ſie eine Thüre,
So woll'n wir ſie umſperren mit Bohlen von Cedern.

Sulamith.

Ich war eine Mauer und meine Brüſte wie Bollwerke,
Da erſchien ich in ſeinen Augen als eine die Freundſchaft findet.
Einen Weinberg hat Salomo in Baal-hamon,
Uebergab den Weinberg den Hütern,
Daß jeder brächte für ſeine Frucht tauſend in Silber.
Ueber meinen Weinberg verfüg' ich ſelber:
Die tauſend ſind dein, Salomo,
Und zweihundert den Hütern ſeiner Frucht!

Salomo.

Du Bewohnerin der Gärten,
Gefährten horchen auf deine Stimme,
Laß mich ſie hören!

Sulamith.

„Fleuch, mein Geliebter,
Und thu', wie eine Gazelle
Oder ein Junges der Hirsche
Auf würzigen Bergen."

Erläuterungen.

Zur 1. Scene des 8. Acts.

Der Schlußact der zweiten Hälfte des Dramas beginnt wie der Schlußact der ersten. Dort fragt verwundert das Volk von Jerusalem, wer die sei, die gleich Rauchsäulen aus der Wüste heraufkomme — es ist Sulamith, die als reichgesalbte Braut dem Könige Salomo festlich zugeführt wird. Hier fragen verwundert die Landsleute Sulamith's, wer die sei, die sich lehnend auf ihren Geliebten aus der Wüste heraufkomme — Sulamith macht mit ihrem Gatten einen Besuch in ihrer Heimath. Der sehnliche Wunsch, den wir sie in der vorigen Scene dem Könige aussprechen hörten, ist ihr also gewährt worden.

Auf Salomo lehnt sich Sulamith, indem sie an seinem Arme hangt und traulich ihm zugekehrt ist. So kommt das liebende Paar näher und betritt den heimischen Boden, wo Sulamith aufgewachsen ist und von wo sie ihrem Geliebten nach Jerusalem folgte. An gar manchen Platz knüpfen sich hier für Sulamith und zum Theil auch für Salomo liebe Erinnerungen, welche den Gegenstand ihres traulichen Zwiegesprächs bilden, vor allem an einen Apfelbaum, welcher der Zeuge des ersten Anfangs ihrer gegenseitigen Liebe ge-

weſen iſt. Wie könnten ſie an ihm vorübergehen, ohne den Bund ihrer Liebe zu erneuern? Dieſe Erneuerung ihres Liebesbundes iſt der Vorwurf der erſten Scene des Schlußacts.

„Unter dem Apfelbaum — ſagt Salomo, indem er auf den Baum an dem ſie vorübergehen hindeutet — erregt ich deine Liebe, dort wo dich gekreißet deine Mutter, dort wo dich gekreißet die dich geboren.“ Es iſt dies (abgeſehen von לִסַּסְתִּי 1, 9., welches gegen die Accente lesusâti zu ſprechen iſt) die einzige Stelle, wo die Punctation der Verbeſſerung bedarf. Der Apfelbaum ſteht, wie der Zuſammenhang der Scene zeigt, innerhalb der Gegend, wo Sulamith ihre Kindheit verlebt hat. Es iſt alſo nicht der Ort, wo Salomo, ſondern wo Sulamith geboren iſt. Man hat עוֹרַרְתִּיךָ, חִבַּלְתֶּךָ und יְלָדַתְךָ zu leſen. Gegen dieſe leichte Verbeſſerung darf man ſich nicht ſträuben, da man ſich auch an die maſorethiſche Versabtheilung, um die dramatiſche Kunſtform des Gedichts zu begreifen, nicht binden darf. Verſteht man ſich zu jener leichten Verbeſſerung, ſo verſchwindet alles Befremdende und die Rede Sulamith's löſt ſich in ein der Situation entſprechendes überaus zartes Zwiegeſpräch auf.

Salomo erinnert Sulamith bei jenem zwiefach bedeutſamen Apfelbaume an die Zeit, wo er ihr dort mit ſeiner Liebe zuvorkam und die erſte Gegenliebe abgewann. Sulamith aber richtet an der Geburtsſtätte ihres Lebens und ihrer Liebe an ihn die Bitte, ſie wie einen Siegelring eng und unzertrennlich an ſein Herz und ſeinen Arm zu ketten. Dieſe Bitte begründet ſie mit Beziehung auf ſich aus der Stärke und Treue der wahren Liebe überhaupt. Unwiderſtehlich iſt die Gewalt der Liebe für den welcher davon ergriffen wird, unerbittlich ſtreng gegen jeden Störer des Liebesverhältniſ-

ses der Eifer, welcher für den vollen und ungetheilten Besitz des Geliebten glüht (קִנְאָה von קָנָא glühen); der Liebe Flammen sind Feuerflammen, die unaufhaltsam lodern, eine Lohe Jah's, nicht zu dämpfen, weil was Gott angezündet kein Mensch zu löschen vermag. Die größten Wassermassen sind außer Stande, die Liebe, die wahre Liebe auszulöschen und selbst Ströme vermögen sie nicht so zu überfluthen, daß sie darin unterginge. Wenn einer alle Habe seines Hauses hingäbe, um die Liebe abwendig zu machen und sich zuzuwenden, man würde sein Beginnen als ein thörichtes und vergebliches verhöhnen; denn wahre Liebe läßt sich nicht erkaufen, Gott zündet sie an und unabwendbar hangt sie an ihrem Geliebten.

So beschreibt Sulamith ihrem königlichen Geliebten die unüberwindlich starke und treue Liebe, deren sie sich noch heute zu ihm bewußt ist, und gründet darauf die Bitte, sie nun und nimmer aus seiner Gemeinschaft entfallen zu lassen. Der heimathliche Apfelbaum, wo Sulamith von ihrer Mutter mit dem Leben, von Salomo mit seiner Liebe beschenkt ward, ist Zeuge dieses erneuerten heiligen Bundesschlusses.

Zur 9. Scene des 6. Acts.

Man faßt 8, 8 f. gewöhnlich erzählungsweise; Sulamith erzählt die ehemalige Rede ihrer Brüder, fratres aliquando dixerunt denkt sich der neueste Ausleger hinzu. Aber vergeblich würde man sich für die Möglichkeit dieser Auffassung auf 3, 2. 5, 3. berufen; in beiden Stellen steht die äußerlich unbezeichnete Einführung der Rede eines Andern im Zusammenhange einer Erzählung, während 8, 8 f. erst durch das hinzugedachte fratres aliquando dixerunt zur

Erzählung geſtempelt wird. Es fehlt alle Berechtigung zu einer ſolchen Ergänzung. Der einzige ſcheinbare Nöthigungsgrund könnte in 6, 9. gefunden werden, wonach Sulamith ſelbſt die „kleine Schweſter“ zu ſein ſcheint. Aber 6, 9. wird nicht gerade geſagt, daß Sulamith die einzige Tochter ihrer Mutter ſei, ſondern nur, daß dieſe nicht weiter ihres Gleichen habe und kenne. Da 8, 8 f. gegenwärtige Rede von einer jetzt noch nicht mannbaren Schweſter iſt, ſo ſagt uns der Text wirklich ſo klar als möglich, daß Sulamith in ihrem elterlichen Hauſe, welches ſie jetzt gemeinſchaftlich mit Salomo beſucht, noch eine kleine Schweſter hatte.

Wem aber werden wir 8, 8 f. zuweiſen? Entweder ſagen ſo die Brüder, ſich ſelbſt eine Frage aufwerfend und beantwortend (vgl. 5, 8), oder V. 8. iſt Frage Sulamith's und V. 9. Antwort der Brüder. Ich ziehe die letztere Auffaſſung vor, weil nach der erſteren 8, 8 f. außerhalb alles dramatiſchen Zuſammenhangs zu ſtehen kommen. Was iſt natürlicher, als daß Sulamith jetzt wo ſie wieder einmal im Kreiſe der Ihrigen verweilt ſich für das Beſte derſelben beſorgt zeigt? Sie fragt wie mit der kleinen Schweſter, deren Brüſte jetzt noch nicht gereift ſind, von ihnen verfahren werden ſolle, wenn die Zeit gekommen ſein werde, daß um die mannbar gewordene Freier oder Buhlen ſich einfinden. Die Brüder antworten: iſt ſie eine Mauer d. h. leiſtet ſie allen unſittlichen Zumuthungen feſten und erfolgreichen Widerſtand, ſo wollen wir auf ihr, dieſer Mauer, eine Burg von Silber bauen d. h. wir wollen ihr die ihrer jungfräulichen Reinheit und Feſtigkeit gebührende Freiheit und Ehre angedeihen laſſen, ſo daß ſie gleich einer weithin ſichtbaren ſtattlichen Burg auf hoher Mauer weithin in die Lande leuchtet; wenn ſie aber eine Thüre iſt d. h. offen und zu-

gänglich für die Künste der Verführung, so wollen wir sie mit Cedernbretern umschließen (blockiren) d. h. sie dergestalt bewachen, daß sie für jeden Verführer und jeder Buhle für sie unnahbar ist.

Durch diese wohlgemeinte, weise und entschiedene Antwort der treuen Brüder, die für der Schwester Wohl wie für ihr eignes sorgen und ihre Ehre für ihre eigne ansehe, wird Sulamith's Blick in ihren eignen Mädchenstand zurückgelenkt. Auch für die Bewahrung ihrer Unschuld sind die Brüder so treulich besorgt gewesen (vgl. 1, 6), und sie kann auf jene Zeit zurückblickend freudig bekennen: ich war eine Mauer und meine Brüste wie Thürme d. h. alle Verführung prallte an mir ab und wagte sich nicht an meine ehrfurchtgebietenden Reize, da (als ich im Stande jungfräulicher Reife mich also erwies) erschien ich in seinen Augen als eine die inniges Einverständniß, Vertrautheit, Freundschaft findet (שלום wie in איש שלומי Ps. 41, 10). Sie sagt nicht אז מצאתי בעיניו שלום; die feine Umschreibung schließt den Sinn in sich, daß sie in seinen Augen als eine solche erschien, welche würdig sei, trauliche Zuneigung von seiner Seite zu finden. Wenn man רומה und שלום zusammenhält, so möchte man mit neuern Auslegern (z. B. Ewald) meinen, daß Sulamith ein Bild vom Friedensschluß im Kriege entlehne. Aber מצא שלום ist nur eine feine Nüancirung von מצא חן mit Anspielung auf den Namen Salomo. Durch ihre jungfräuliche Zucht hat sie שלום bei שלמה gefunden.

Was liegt nun näher, als daß Sulamith, nachdem im Familienkreise die Zukunft des Schwesterchens berathen ist, vor dem in der ländlichen Wohnung mitanwesenden König, ihrem Gemahl und Freunde, ihrer Brüder bittend gedenkt?

Diesen naheliegenden Gedanken hört man, ohne Zwangsmittel anwenden zu müssen, aus den beiden schwierigen V. 11 f. heraus; selbst diese fügen sich nach unserer Auffassung ungezwungen dem Zusammenhange des Ganzen. In der überraschendsten feinsten Wendung bringt Sulamith ihre Bitte an. Sie beginnt erzählend und zu den Brüdern gewendet, welche das was sie erzählt als Winzer anziehen muß: einen Weinberg hat Salomo in Baal-hamon (הָיָה לִשְׁלֹמֹה er ist ihm geworden, also gegenwärtig sein Besitzthum), diesen Weinberg hat er den Hütern übergeben, ein jeder hat tausend Silberlinge für den Fruchtertrag desselben abzutragen. Auch sie hat einen Weinberg, der zu ihrer Verfügung steht; wir wissen schon aus 1, 6. vgl. 4, 12 bis 5, 1.: es ist die Gesammtheit alles des Angenehmen, was sie dem Geliebten, dem Gatten aus der Fülle ihrer äußeren und inneren Gaben zu gewähren vermag. Der ungeschmälerte und ungetheilte Ertrag dieses Weingartens, die vollen Tausend, gehören Niemand anders als dir, o Salomo, sagt sie, nun zum Könige gewendet. Aber sollen die treuen Hüter dieses Weingartens ganz leer ausgehen? Zweihundert möchten doch ihnen gebühren für ihre treue Hütung. Diese Hüter, die auch etwas davon haben sollen, daß sie als reine Jungfrau Salomo's Eigenthum geworden ist, sind ihre Brüder, die treuen Wächter ihrer Unschuld.

Der König, dem bis hieher bei innigster Theilnahme beobachtendes Schweigen ziemte, ergreift nun, von Sulamith angeredet, auch das Wort; er geht auf ihre Bitte nicht ein, aber man hört ihm an, daß er sie wohlgefällig aufgenommen hat. „Du Heimische in den Gärten" redet er Sulamith an, sie die mit den Gärten ihrer Heimath ganz verwachsen und jetzt wieder einmal wie in ihrem Ele-

mente ist. Hier soll sie ihm ihre Stimme zu hören geben, denn Gefährten ihrer Jugend horchen auf die lange nicht vernommene. Da singt Sulamith, an Salomo's Arme ins Freie hinausdrängend: „Fleuch, mein Geliebter und tummle dich wie eine Gazelle oder ein Junges der Hirsche auf würzigen Bergen" (vgl. 2, 14 f. wo gleichfalls auf הַשְׁמִיעֵנִי ein von Sulamith gesungenes Liedchen folgt). Unter dem heiteren Getön dieses Liedchens verlieren wir das über die blumigen Höhen entschwebende Paar aus dem Gesichte und entflohen ist zugleich der holde Zauber des gazellenartig von einer duftigen Scene zur andern hüpfenden Liedes der Lieder.

* * *

Zehnter Abschnitt.

Der ethische Charakter des Hohenliedes.

Am Ziele der Auslegung angelangt haben wir dafür, daß das Hohelied ein einheitliches Ganze mit innerem Fortschritt ist, volle Bestätigung. Auch sind wir nirgends auf unüberwindliche Hindernisse gestoßen, es für die Darstellung eines selbsterlebten Liebesverhältnisses Salomo's zu halten. Dieses ist von seiner Entstehung an bis zu einem gewissen Gipfelpunkt mit geschichtlicher Treue geschildert, aber nicht mit jener sklavischen trivialen Treue, welche einen möglichst genauen Abklatsch der äußeren Wirklichkeit zu liefern bemüht ist, sondern mit jener freien poetischen Treue, welche die innere Wirklichkeit, den Lebensgrund und das Triebwerk der äußeren, aufdeckt und das Erlebniß nicht in der groben Materialität seiner äußern Erscheinung, sondern in dem durchsichtigen Lichtleibe seiner Idee vor Augen stellt. Manche Einwände, welche gegen den zeitgeschichtlichen Sinn des Hohenliedes für den allegorischen erhoben werden, erledigen sich schon durch die Erwägung, daß der zeitgeschichtliche Vorgang aus Salomo's Leben poetisch idealisirt ist, womit aber nicht gesagt sein soll, daß er aus dem Bereich der Wahrheit in den der Dichtung entrückt ist, der königliche Dichter

hat das äußerlich Erlebte bei seiner Idee d. h. bei der Wurzel seines Wesens erfaßt und von da aus reproducirt, so daß es in auferstandener geistlicher verklärter Wirklichkeit vor uns steht.

Durch unsere Auslegung hoffen wir eine bisher verkannte oder vernachlässigte Seite des Hohenliedes zur Anerkennung gebracht zu haben. Es ist das der ethische Charakter der Sulamith, die feine seelenvolle Zeichnung ihrer in dem schönen Leibe wohnenden noch schöneren Seele, überhaupt der tiefe, beständige und stille sittliche Ernst, auf dessen Goldgrund die lachenden Farben des wonnigen Liedes überall aufgetragen sind.

Sulamith's Schönheit ist nicht blos physische Schönheit der körperlichen Gestalt, nicht die Schönheit eines griechischen Aphroditebildes, wenn man sich denkt, daß der idealgeformte Marmor zu leben und zu wandeln anfinge. Ihre Schönheit ist nicht blos natürlich, sondern sittlich lebendig. Dieses sittliche Leben ist nun zwar nicht neutestamentliches Geistesleben aus Gott, welches zuletzt das Leibesleben in seine Gleiche verwandeln wird, aber es hat auch nicht den bloßen Tugendschein, in welchem wie in der Heidenwelt, so überall in der Welt vielfach nur splendida vitia gleißen, die Sittlichkeit Sulamith's ist so wenig wesen- und werthlos als die alttestamentliche Sittlichkeit überhaupt, Sulamith ist noch Natur und nicht Geist, aber ihre Natürlichkeit ist wohlerzogen in der Furcht Jehova's, geheiligt durch die Gnade Jehova's. Das spezifisch Israelitische tritt zwar an Sulamith gänzlich hinter dem Gemeinmenschlichen zurück. Es ist dies der Grundcharakter aller schriftstellerischen Erzeugnisse der Chokma der salomonischen Zeit. Aber dieses prächtige und duftige Gewächs geheiligter Natur und zwar edler

Jungfräulichkeit verläugnet doch den Mutterboden nicht, auf dem es erwachſen iſt. Es iſt der Mutterboden der in Iſrael niedergelegten Offenbarung.

Der erſte ſittliche Zug in Sulamith's Charakter iſt der Grundzug wahrer Liebe überhaupt. Die wahre Liebe liebt den Geliebten im ausſchließlichſten Sinne nicht um deswillen was er hat, ſondern um deswillen was er iſt. Sie iſt ein Verhältniß der Perſon zur Perſon, ein Uebergehen ihrer innerſten Lebenskreiſe ineinander, eine Flamme, die nicht da wo blos die Leiber, ſondern die Centren der Perſonen, die Seelen, aufeinandertreffen, ſich entzündet. So innerhalb des natürlichen Bereichs, innerhalb deſſen das Hohelied ſich bewegt, die Liebe Sulamith's zu Salomo. Sie liebt in Salomo nicht den König, ſondern den Menſchen. Sie liebt ſo wenig den König als König, daß ſie ſich Weſen und Werth des Königthums wenigſtens anfangs in ihrer Einfalt nicht einmal vorſtellen kann; Hoheit, Pracht und Reichthum des Königs ſind für ihre Liebe ſo wenig beſtimmend, daß ſie darin eher etwas Störendes als Hebendes ſieht und ſich mit ihrem Geliebten dorthin wünſcht, wo ſie des Königs möglichſt vergeſſen und des Menſchen ſich freuen kann. Sie ſtehen ſich Perſon gegen Perſon, Seele gegen Seele, gleichſam entkleidet der Zufälligkeiten irdiſcher Verhältniſſe gegenüber und die Perſönlichkeit des einen iſt das Wirkende und Treibende für die Liebe des andern. Man wende dagegen nicht ein, daß die beiden Liebenden gegenſeitig faſt nur ihre leibliche Schönheit erheben und daß die Leiblichkeit nicht zu dem Weſen deſſen gehöre was der Menſch iſt, ſondern zu der Natur die er an ſich hat. Man muß das Hohelied mit ungewaſchenen Händen ergreifen und mit ſehr geilen Augen leſen, wenn man den ſeeliſchen Hintergrund

dieser sinnlichen Schilderungen nicht wahrnimmt. Eben dieses sinnliche und doch nicht sinnliche, dieses irdische und doch himmlisch uns anwehende, dieses materielle und doch durchsonnte und so zu sagen ätherische Wesen des Hohenliedes hat es von jeher zu einem neckenden Räthsel und das Suchen nach seiner Lösung zu einem wundersamen Vergnügen gemacht, welches keine Ermüdung zuläßt. Was aber den andern Einwand betrifft, daß die Leiblichkeit nicht zur Persönlichkeit des Menschen gehöre, so beruht dieser auf begrifflicher Unklarheit. Die Leiblichkeit ist nicht der Mittelpunkt menschlichen Personlebens, aber sie gehört zum Umkreise und Inhalt desselben. Die Persönlichkeit des Menschen ist seine Geistleiblichkeit und die Seele ist das Geist und Leib zusammenhaltende, verschränkende und einkreisende Personleben. Eine Wirksamkeit der Personen aufeinander ist ohne das Medium der Leiblichkeit überhaupt nicht möglich. Darum ist es unmöglich, daß die wahre Liebe den Menschen mit gänzlichem Absehen von seiner Leiblichkeit liebte. Aber sie bleibt nicht fleischlichen Sinnes an der Leiblichkeit haften, sie schließt sich mit der im Aeußern wie im Innern des Geliebten lebenden Seele zusammen, sie liebt ihn nicht blos halb, sondern ganz. So liebt Sulamith Salomo: nicht seinen Purpur und seine Krone, aber ihn ganz, die Person mit dieser Seele und diesem Leibe, der diese Seele wiederspiegelt.

Ein zweiter in allen Aeußerungen Sulamith's hervorstehender Zug ihres Charakters ist ihre Kindlichkeit und Einfalt. Diese Kindlichkeit und Einfalt ist nicht die naturnothwendige Folge ihrer geringen und ländlichen Abkunft, beides sind ja keine mit der Armuth und dem Aufwachsen auf dem Lande nothwendig gegebene Tugenden, auch zeigt die

tägliche Erfahrung, daß ein so unverhofftes überschwengliches Glück, wie es Sulamith zu Theil wird, selbst kindliche Seelen zu affectirtem Dünkel emporschraubt und ihre Sinne von der ursprünglichen Einfalt verrückt. Sulamith aber bleibt als Salomo's Geliebte und Braut und Gemahlin so kindlich und einfältig wie zuvor, ohne sich zu zieren und zu brüsten, ohne sich den Zwang eines ihr fremden Anstandes anzuthun und eine neue dem königlichen Hofe angemessene Sprach- und Anschauungsweise zu erkünsteln. Sie weiß von Anfang an, daß Salomo der König ist, denkt sich jedoch in ländlicher Beschränktheit den König als Hirten; diese Beschränktheit ist nun freilich an sich keine Kindlichkeit, wohl aber dies, daß sie innerhalb der Schranke dieser Lieblingsanschauung verbleibt auch nachdem sie erkannt hat, daß der Prachtwagen des Fürsten, zu dem sie emporgehoben, zugleich der Prachtwagen ihres Volkes ist. Kindlichkeit ist es z. B. auch, daß sie vor den Töchtern Jerusalems tanzt, daß sie Salomo durch die köstlichen heurigen und fernigen Früchte, die sie ihm über der Thür ihrer Hütte aufbewahrt, zu locken sucht und daß sie auch als Königin noch die ihr als Hirtin und Winzerin geläufigen Liedchen singt. Bei dieser Kindlichkeit und Einfalt, in der Sulamith lebt und webt, ist sie doch nicht kindisch und thöricht. Vielmehr ist die Erscheinung der schönen Tochter des Landes so überaus edel und würdevoll, daß sie selbst der königlichen Umgebung Ehrfurcht und Bewunderung abgewinnt. Sie bewegt sich nicht plump und linkisch, sondern ihre unmittelbare, durch Schönheit geadelte, durch Kindessinn geheiligte Natürlichkeit verleiht allen ihren Bewegungen wie denen einer geborenen Fürstentochter einen entzückenden Liebreiz. Und ihre Einfalt ist nicht der Art, daß sie dadurch Gelächter

erregt, daß sie vielmehr aller Herzen fesselt. Sie ist nicht dreist, aber auch nicht befangen, nicht weltklug, aber auch nicht ohne helles geistiges Auge. Ihre Worte, wie wenn sie sagt: „meinen eignen Weinberg hab' ich nicht gehütet" tragen das Gepräge heiterer und zarter Naivität. Die feine Wendung, in der sie am Schlusse des letzten Actes dem Könige die Verbesserung der Lage der Ihrigen nahe legt, zeigt wie weise sie zu reden und zu handeln versteht, da wo die Pflicht es gebietet, und gegen Ende dieses Actes, wo sie Salomo um Beständigkeit seiner Liebe bittet, spricht sie das Wesen wahrer Liebe so tief und treffend aus, daß kein Zweifel darüber sein kann, daß mit der irdischen Schönheit und kindlichen Einfalt dieses Weibes himmlische Weisheit sich gattet.

Mit Sulamith's kindlichem Wesen stehen andere tief sittliche Züge ihres Charakters in naher Verbindung. Ihre Lieblingsbeschäftigung ist die Beobachtung des grünenden und knospenden und blühenden Lebens draußen in Gottes Schöpfung, ihr Lieblingsaufenthalt ebendeshalb die Stille des Landes, in der sie wie eine in tiefem Thalgrund verborgene Rose aufgesproßt ist. Das Hofleben mit seiner Pracht und seinem Getümmel gefällt ihr nicht, deshalb verweilt sie innerhalb des Bezirkes des königlichen Palastes am liebsten an den stillsten und entlegensten Plätzen der königlichen Gärten, um sich dort des in Sträuchern und Bäumen regenden Frühlings zu freuen. Ihr ganzes Denken ist mit der Natur und besonders mit der Pflanzenwelt verwachsen, in Gottes grüne Welt drängt es sie hinaus und aus den Eindrücken dieser gestalten sich ihre Gedanken. Sie ist ganz und gar eine Blumennatur. Nichts Wonnigeres kennt sie, als mit ihrem Geliebten sich auf den würzigen

Bergen zu tummeln, und keine dringlichere Bitte weiß ſie in traulichſter Stunde an ihren Gemahl zu ſtellen, als mit ihr aufs Land zu ziehen und von früheſtem Morgen an mit ihr in den Weinbergen und auf den Fluren des herbeigekommenen Frühlings zu genießen. Dieſe innige Freude an der Natur iſt ein Zeichen ihrer unverdorbenen geiſtigen Geſundheit und nur eine der vielen Seiten ihres kindlichen Weſens. Eine andere Seite deſſelben iſt ihre Demuth. Ihr Urtheil über ſich ſelbſt iſt gleich weit entfernt von Selbſtverachtung und Selbſterhebung. Sie hält ſich weder für ſchön noch für häßlich, wohl aber für lieblich נאוה, gleich einer Feldblume Saron's. Daß ſie das ſei, ſagt ihr Salomo's Wahl und Wohlgefallen und ſagt ſie ſich ſelbſt, um ſich Salomo's nicht gänzlich unwerth zu erſcheinen. Sie hält mäßiglich von ſich ſelbſt, aber doch mäßiglich, weil ſie ſich ſelbſt wegwerfend Salomo's Liebe wegwerfen würde. Aber die hohen Lobeserhebungen Salomo's giebt ſie ihm zurück, als welcher nicht ſie, ſondern vielmehr er würdig ſei, ſein zur Liebe hinreißendes Weſen überragt ihr alles und ihre eignen Vorzüge erſcheinen ihr winzig gegen die ſeinen. Dieſe Demuth wohnt ihr aber nicht blos im Verhältniß zu Salomo, ſondern auch im Verhältniß zu den Töchtern Jeruſalems inne. Sie hält ſich weder für die der Liebe Salomo's allein, noch für die ſeiner Liebe vor allen andern würdige, ſondern als die Töchter Jeruſalems ſie dringend bitten, ihnen ihre Reize zu ſchauen zu geben, fragt ſie mit ungeheuchelter kindlicher Demuth: „was ſchaut ihr an Sulamith?“ Ihre Erhebung zur Königin hat ſie nicht hochmüthig, ſondern eher noch demüthiger gemacht. Sie iſt nicht ohne inneren entgegenkommenden Antrieb (נפשי שמתני) Salomo's Gemahlin, aber ohne es direkt zu wollen, zugleich

Königin geworden. Der Gedanke an Salomo's Person erfüllt ihr ganzes Innere, aber daß sie Königin ist, daran muß sie sich erinnern (לֹא יָדַעְתִּי), um es in ihrer Demuth nicht zu vergessen.

Ein anderer von dem Dichter mit der größten Meisterschaft gezeichneter Zug in Sulamith's Charakter ist ihre Keuschheit. Diese ist nicht ohne Bewußtsein des Gegentheils, denn sie sucht auch den Schein einer unkeuschen Dirne (עֲטִיָּה) zu vermeiden, aber sie ist doch auch so natürlich, daß unreine, göttlicher Ordnung widerstreitende Gedanken gar nicht in ihr aufsteigen. Wenn sie auf ihrem Lager im Traume ihren Geliebten vermißt, so sehen wir wie kindlich rein diese Traumvorstellung ist daraus, daß sie den im Traume Gefundenen in das Haus ihrer Mutter, die Kammer ihrer Gebärerin bringt. Am Hochzeitstage, welchen der dritte Act schildert, erscheint sie als das wahre Ideal einer züchtigen Braut. Ueberwältigt vom Eindrucke des Tages spricht sie nur wenig, dem Andrange der Lobsprüche Salomo's sucht sie sich durch eine kindliche Bitte zu entziehen, aber sie weiß doch auch, daß sie nicht mehr über sich selbst zu gebieten hat und wünscht dem der allein über sie verfügt zum Genusse zubereitet zu werden. Diese reine Weiblichkeit, dieses jungfräuliche Wesen ist ihr auch als Gemahlin Salomo's noch eigen. Wenn sie im Traume (5, 2 ff.) ihren klopfenden Freund nicht sofort einläßt, so zeugt dies zwar von einer augenblicklichen Trübung ihrer Liebe, aber doch auch zugleich, daß sie von fleischlicher Genußsucht weit entfernt ist. Der sprechendste Ausdruck ihres kindlichen jungfräulichen Sinnes, den sie sich auch in der Ehe bewahrt hat, ist ihr Wunsch: „o daß du mein Bruder wärest, der gesogen meiner Mutter Brüste" (8, 1). Am liebsten wäre es ihr, so geschwisterlich zwanglos

und traulich vor aller Augen mit Salomo umgehen zu können, wie eine Schwester mit ihrem Bruder umgeht; das Hof- und Stadtgetümmel bringt ihrem Ineinanderleben mannigfache Störungen und Hindernisse, sie möchte Salomo gern allein und möchte ihn nicht als König sich gegenüber haben, sie würde, da sie ihr Verhältniß in dem reinen Lichte eines Verhältnisses der Seelen zu einander ansieht, gegen das geschwisterliche Verhältniß gern auf das eheliche verzichten.

Daß sie aber als züchtige und sittige Jungfrau Salomo's Huld gewonnen hat, das verdankt sie nicht sich selber ausschließlich, sondern zugleich und vor allem den Ihrigen. An diesem Verhältniß Sulamith's zu den Ihrigen entfalten sich andere sittliche Eigenschaften derselben und einige andere Charaktere vor unsern Augen. Daß sie selbst und daß Salomo so häufig ihrer Mutter gedenkt, läßt uns schließen, daß diese ihre ältere geliebteste Tochter fromm, streng und weise erzogen hat. Die Mutter tritt zwar nirgends im Drama redend ein, sie bleibt im Hintergrunde stehen, aber hinreichend für uns erkennbar, um sie mit Sulamith zu lieben, mit Salomo zu ehren. Noch deutlicher sind Sulamith's Brüder gezeichnet. Wenn Sulamith sagt, daß ihrer Mutter Söhne ihr gezürnt und sie zur Weinberghüterin gemacht haben, so wird uns aus der zweiten Scene des letzten Aktes deutlich, wie dieses ihr Zürnen gemeint war. Mit ländlicher Derbheit erklären sie da, wie streng sie über die Unschuld der jüngeren Schwester, über deren Zukunft Sulamith mit ihnen zu Rathe geht, zu wachen gesonnen sind. Daß Sulamith sich in reiferen Jahren jeder Verführung unzugänglich und unüberwindlich gezeigt, daß sie Salomo ein reines Herz und einen keuschen Leib zugebracht, das ver-

denkt sie ihnen. Aus diesem Bewußtsein heraus, eingegeben von Geschwisterliebe und Dankbarkeit, ist Sulamith's Bitte an Salomo 8, 12. gesprochen.

Vielleicht ist es uns gelungen, die Hauptzüge des Charakters Sulamith's zu einem treffenden Gesammtbilde zu vereinigen. Manche Farbe die das Gedicht darreicht ist dabei wohl unbenutzt geblieben. Denn in jedem Worte Sulamith's pulsirt die edelste, zarteste, sinnigste Weiblichkeit. Sie ist durch und durch ein Ideal wahrer, kindlicher, demüthiger, keuscher, verklärter und geheiligter weiblicher Liebe.

Der Charakter Sulamith's, der sich in ihrem Verhältnisse zu Salomo entfaltet, ist aber nicht blos in sich selbst tief sittlich, sondern übt auch auf Salomo eine tief sittliche Einwirkung. Salomo wird durch Sulamith im edelsten Sinne des Worts zum Kinde; die Liebe, zu der sie, die Einfältige, die Demüthige, die Keusche Salomo hinreißt, lehrt den Weisen kindliche Einfalt, zieht den König in das Thal der Demuth herab, setzt dem stürmischen Liebhaber ehrfurchtgebietende Schranken. Er muß anerkennen, daß diese Lilie des Feldes in dem kunstlosen Kleide ihrer Schönheit und ihrer Tugend einen köstlicheren Schmuck hat, als Er in aller seiner Herrlichkeit. Die Natur redet für den Naturforscher jetzt nicht mehr die Sprache schwerer Räthsel, sondern die leichte Sprache der Liebe, der Inhaber eines vollen Harem hat die Einzige gefunden, neben welcher sein Herz keiner andern mehr gehört, ihr folgend vertauscht er das Getümmel und die Pracht des Hoflebens gern mit ländlicher Einfamkeit und Schlichtheit, fern von seinem Palaste durchschweift er, wenn er sie nur im Arme hat, Berge und Fluren und mit ihr zusammen läßt er sichs gefallen in ländlicher Hütte.

Sulamith ist Königin geworden, ohne die Tugenden des armen und schlichten Landmädchens zu opfern und Salomo ist Gemahl Sulamith's geworden, ohne seine königliche Würde zu verlieren. Vielmehr erscheint Salomo's Charakter bei seiner Selbsterniedrigung ebenso in doppelt schönem Lichte, wie Sulamith's bei ihrer Erhöhung.

Zu den mit großer ethischer Feinheit gezeichneten Charakteren des Hohenliedes gehören auch noch die Töchter Jerusalems. Wie das Hohelied überhaupt nichts Unreines und Gemeines enthält, so ist auch der Chor der Töchter Jerusalems eine durchaus fleckenlose und edle Erscheinung. Der schöne sittliche Zug der Freude an den Gaben und dem Glücke des andern ist in ihnen zur Darstellung gebracht. Die Lauterkeit ihrer Liebe zu Salomo, die sie in den ersten Strophen des Dramas aussprechen, zeigt sich in der edelsten Selbstverläugnung. Willig und neidlos erkennen sie der Tochter des Landes, die in ihre Mitte getreten ist, den Preis der Schönheit zu, und machen sie, die weder was ein König ist recht versteht noch in den Ton des Hofes sich zu finden vermag, nicht zum Stichblatt des Witzes, sondern gehen mit Zartheit auf ihre kindliche Einfalt ein. Man könnte eher meinen, daß auf Sulamith's, als daß auf ihrer Seite ein Anflug von Neid und Eifersucht sich finde, da jene sie zu wiederholten Malen auffordert, die Liebe die ihr zu Theil wird in ihrem Schlummerrausche nicht zu stören; aber diese Aufforderung geschieht in der Form beschwörender Bitte, und Sulamith ist wirklich berechtigt, ihr Liebesverhältniß zu Salomo anders als die Töchter Jerusalems anzusehen. Sulamith will Salomo's Einzige sein, wird von Salomo für seine Einzige erklärt und von allen Frauen in seiner Umgebung dieser höchsten Stufe, auf welcher sie keine neben sich hat, für

würdig befunden. Die Töchter Jernsalems, die Salomo liebt, treten selbst als Liebende Sulamith's auf Salomo's Seite. Sie sind entzückt von Sulamith's Schönheit, deren blendender Glanz durch die Kindlichkeit ihres Gemüths gemildert, aber zugleich erhöhet wird; sie geben ihr Gelegenheit, sich auszusprechen, um sie sprechen zu hören und wissen nichts Dringlicheres zu bitten, als daß sie ihnen den engelischen Anblick ihrer im Tanze sich lüftenden Schöne gewähre. Sie finden Sulamith's Anstand dem einer geborenen Fürstentochter gleich und bewundern sie, ohne sich zu wundern, daß in solchen Locken sich ein König gefangen hat. Nicht allein Salomo, sondern sie selbst geben Sulamith den Vorzug vor ihnen allen. Wenn sie also durch sinnige Mitarbeit am Schmucke des Brautbetts die Hochzeitsfreude Salomo's auch ihrestheils zu erhöhen gesucht haben, so haben sie nicht gethan was die Pflicht und der Anstand ihnen geboten, sondern wozu die theilnehmende Liebe zu ihrem Könige und zu der Liebenswürdigsten aller Frauen sie getrieben hat.

So feinen, tiefen, alles beherrschenden ethischen Charakters ist das Hohelied. Er ist bis jetzt wenig beachtet worden. Die allegorische Deutung ist zu schnell auf das rein geistliche Gebiet übergesprungen und die nicht-allegorische ist ohne tieferes Eindringen bei der sinnlichen Farbenpracht stehen geblieben. Aber wenn das Hohelied eine sinnliche und eine rein geistliche Seite der Betrachtung bietet, so ist gewiß diese zwischen beiden mitteninneliegende ethische Seite nicht zu vernachlässigen, wenn man nicht seichter und profaner Oberflächlichkeit oder der boden- und haltlosen Schwebe eines unvermittelten Spiritualismus anheimfallen will. Man ist unberechtigt, dem Hohenliede diese oder jene

geistliche Beziehung zu geben, wenn man nicht zuvor die ethischen Charaktere der in ihm redenden und handelnden Personen erkannt hat. Nachdem wir diese zu erkennen gesucht haben, fragen wir nach der einheitlichen Idee, welche der Dichter in dem bunten Wechsel ethisch so scharf gezeichneter, so lebendig ausgemalter dramatischer Bilder uns leibhaftig vor Augen gestellt hat, vorher aber fragen wir, ob überhaupt diese Frage berechtigt ist.

Elfter Abſchnitt.

Der ideale Charakter des Hohenliedes.

Aber — ſo kann man uns einwerfen — iſt überhaupt die Vorausſetzung berechtigt, daß in dem Hohenliede eine Idee zur Darſtellung gebracht ſei? Dieſer Einwurf erledigt ſich leicht. Daß dem Hohenliede ein Begebniß aus Salomo's Leben unterliege, das verbürgen uns die vielen geſchichtlichen Einzelheiten, welche ſelbſt der geiſtreichſten allegoriſchen Auffaſſung trotzen und ſich nicht vergeiſtigen laſſen, aber ebenſo gewiß iſt es, daß jenes Erlebniß aus dem gröberen Erz der äußeren Wirklichkeit entnommen und nach dem reinen Golde ſeines Weſens dargeſtellt iſt, daß die Leiblichkeit des äußern Geſchehens bis zum Durchblick ſeiner bewegenden und treibenden Seele durchſichtig gemacht iſt, daß der Vorhang des Zufälligen zurückgeſchlagen und uns der Blick in das innerſte Innenleben, welchem jenes Liebesverhältniß ſeinem wahren Weſen nach angehört, geöffnet iſt. Jedes Geſchehniß hat nicht neben, aber innert ſeines äußern Verlaufes einen innern, welcher ſeine wahre weſentliche Ge-

ſchichte iſt. Ein Chroniſt der ſalomoniſchen Zeit würde uns etwa berichten: „In dem und dem Jahre vermählte ſich König Salomo mit Sulamith . . und ſie war ſehr ſchön und er gab ihr den Vorzug vor allen Frauen ſeines Hauſes und brachte ihre Brüder, welche Winzer waren, zu Ehren.“ Nur ſo äußerlich würde er uns berichten, wenn er überhaupt das Ereigniß ſo vieler Worte (vgl. 1 Kön. 3, 1) für werth hielte. Das Hohelied aber verhält ſich zu einem ſolchen Berichte, wie die Zeitſchilderungen der Propheten zu den kurzen verhältnißmäßig dürren Notizen der altteſt. Geſchichtsbücher. Wie uns die Propheten die Herzkammern ihrer Zeit öffnen und alle Krankheitsſymptome der Zeit mit deren innerſtem Pulsſchlag aufzeigen (denn das Wort Gottes iſt wie ein Secirmeſſer Hebr. 4, 12 f.), ſo zeigt uns das Hohelied nicht blos das Zifferblatt, ſondern das innerſte Triebwerk der Begebenheit, die es zum Vorwurf hat, es enthüllt uns die ihr immanente Idee und ſchildert ſie nach denjenigen ihrer Momente, in denen dieſe Idee beſonders ſtark pulſirt, kurz: es idealiſirt das äußere Factum, womit aber, um dies nochmals zu bemerken, nicht geſagt ſein ſoll, daß es daſſelbe in das Reich fantaſtiſcher Dichtung, ſondern daß es daſſelbe in das Reich reiner weſenhafter Innerlichkeit entrückt. Gegen dieſe Auffaſſung des idealiſirenden Charakters des Hohenliedes läßt ſich freilich auf den Chor der Jeruſalemerinnen verweiſen, und allerdings zeigt ſich an dieſem das Idealiſiren in ſeiner größten Freiheit. Denn der Chor als Chor hat in der dramatiſchen Anlage des Ganzen ſeinen Entſtehungsgrund, und die Zwiegeſpräche Sulamith's mit dieſem Chor für äußerlich geſchichtlich zu halten, wäre ein ebenſo geiſtloſes Haften am Buchſtaben, wie das gleiche Urtheil über die Zwiegeſpräche

des B. Job, und eine völlige Verkennung des Wesens des Drama's. Der Chor der Jerusalemerinnen hat einestheils den Zweck, Sulamith Gelegenheit zu geben, sich auch nach andern Seiten hin, als es in bloßem Zwiegespräch mit Salomo geschehen könnte, auszusprechen und zu offenbaren, anderentheils gehört er, wie später klar werden wird, zu der goldenen Fassung, welche dem Juwel der Idee des Ganzen gegeben ist, zu der Scenerie, welche ihr, um sich in ihrer ganzen Herrlichkeit darzustellen, unentbehrlich ist. Deshalb braucht aber doch die Charakterzeichnung der Jerusalemerinnen nicht blos Fantasie zu sein. Die Schönheit und Liebenswürdigkeit Sulamith's kann ja wirklich so groß gewesen sein, daß sie allen Neid der Hoffrauen niederschlug, und es können wirklich von Seiten der Hoffrauen Salomo und Sulamith Beweise reiner Freude an dem Glücke ihrer Liebe gegeben worden sein. Auch im Johannesevangelium bilden die Ἰουδαῖοι, so zu sagen: einen stehenden Chor und doch ist ihr Charakter mit tiefster geschichtlicher Wahrheit gezeichnet.

Das Johannesevangelium kann freilich nur von ferne verglichen werden, da es nicht wie Job und das Hohelied ein Drama ist, aber doch verglichen werden, da es (was wir mit Verwahrung gegen die Baur'schen Consequenzen aussprechen) ein Musterbild idealer Geschichtschreibung ist. Wir spechen dem Johannesevangelium damit nicht einen Charakter zu, welcher der heiligen Geschichtschreibung sonst fremd ist, sondern es ist das überhaupt ihr Grundcharakter, daß sie den Geschichtsinhalt bei der treibenden Wurzel seiner göttlichen und idealen Prinzipien erfaßt und von da aus reproducirt, daß sie ihn in das Licht eines alles beherrschenden Planes stellt, um die oder jene innere Seite des äußern

geſchichtlichen Verlaufes zu beleuchten, daß ſie ihn um leitende Ideen gruppirt und der Erzählung das Leben, die innere Realität einzuhauchen ſucht, welche der objectiven Geſchichte innwohnt. Wenn es die Aufgabe der Kunſt iſt, ihren Stoff ſo zu durcharbeiten, daß er zum durchſichtigen Leibe der Idee wird, ſo iſt die heilige Geſchichtſchreibung ganz und gar heilige Kunſt — nicht aber fantaſtiſch dichtende, mit dem Geſchichtsſtoff nach Willkür ſchaltende Poeſie, ſondern eine die göttliche Poeſie der Geſchichte nachbildende menſchliche Poeſie, welche ihre Freiheit und ihre Wahrheit in demſelben Geiſte hat, deſſen rathſchlußgemäße Geſtaltung die Geſchichte iſt. Wird nun aber der Geſchichtſchreibung durch die Geſchichte ſelbſt, welche den Geiſt nicht außer ſich, ſondern in ſich hat, das Maß beſtimmt, ihre Schranke gezogen: ſo kann dagegen die reine Kunſtpoeſie, welche einen Geſchichtsſtoff zum didaktiſchen Darſtellungsmittel einer allgemeinen Idee macht, mit dieſem Geſchichtsſtoff ungebundener ſchalten. Wir ſehen das an dem B. Job. Die Namen der Perſonen und einzelne Züge der Erzählung ſetzen es hier außer Zweifel, daß eine wahre dem Verf. auf dem Wege der arabiſchen Stammſage zugekommene Geſchichte zu Grunde liegt, aber der Verf. hat ſie dramatiſch ſo ausgeſtaltet, wie es ſein Plan, nach und nach den Hintergrund göttlicher Liebe in dem räthſelhaften Leiden des Gerechten zu enthüllen, mit ſich brachte. Auch dem Höhenliede liegt eine wahre Geſchichte zu Grunde. Aus den beiden Sätzen, daß Salomo Verf. iſt, und daß es nicht allegoriſch gemeint iſt, ergiebt ſich das als nothwendige Schlußfolge. Aber dieſe Geſchichte iſt, wie wir aus der Analogie der altteſt. Geſchichtſchreibung und aus dem Weſen der Poeſie ſchließen können, in ein dramatiſches Miniaturbild zuſammengefaßt

und so ausgemalt, wie es Salomo's Zweck mit sich brachte, die allgemeine Idee, die sich ihm in dieser Geschichte zu erkennen und zu erfahren gegeben, lebendig zu vergegenwärtigen.

Welches diese Idee sei, behalten wir uns noch vor zu sagen. Daß aber eine solche die beseelende und gestaltende Einheit des Ganzen bildet, geht ferner auch daraus hervor, daß man im Gegenfalle gar nicht einsieht, warum die Schilderung des Liebesverhältnisses gerade da anhebt und noch weniger warum sie gerade da abbricht, wo sie anhebt und abbricht, auch nicht warum gerade diese Scenen aus dem Verlaufe desselben herausgehoben sind. Die Auswahl und das Maß des Stoffes können nur durch die Einheit des Plans und diese durch eine dem Erlebniß entnommene, in seiner Reproduction auszuprägende Idee bestimmt sein.

Und von wem könnten wir eher erwarten, eine allgemeine gemeinmenschliche Idee poetisch dargestellt zu finden, als von Salomo? Salomo's Meisterschaft und die Grundrichtung seiner Zeit besteht in der Chokma und es liegt von vornherein nahe, das Hohelied, wie das B. Job, als ein Erzeugniß der Chokma zu fassen. Ist es aber dies, so wird sich durch den Kranz dramatischer Bilder der Reif eines allgemeinen Gedankens und zwar weniger eines national-israelitischen, als eines gemeinmenschlichen Gedankens hindurchziehen. Denn die Chokma der salomonischen Zeit ist mit Vorliebe den jenseits des israelitischen Volksthums liegenden schöpferischen Ordnungen des Kosmos und den allgemeinen Grundvoraussetzungen aller Religion und Sittlichkeit zugewendet. Die Poesie der Chokma ist in die-

ſem Sinne didaktiſch. Spruchdichtung und Drama ſind von ihr ausgebildet worden.

Wenn ſonach über den idealen Charakter des Hohenliedes in Anbetracht ſeines Inhalts, ſeines Verfaſſers und ſeiner Abfaſſungszeit kein Zweifel obwalten kann, ſo ſind wir auch zu der Frage, welches die Idee des Hohenliedes ſei, vollkommen berechtigt.

Zwölfter Abschnitt.

Die Idee des Hohenliedes.

Um diese zu erfassen, hat man das Auge vorzüglich auf die Stellen des Liedes zu richten, welche reflectirenden Inhalts sind und in denen diese Idee sich selbst ausspricht oder doch andeutet. Es sind folgende:

7, 7. מה־יפית ומה־נעמת
אהבה בתענוגים:

8, 6 f. עזה כמות אהבה
קשה כשאול קנאה
רשפיה רשפי אש
שלהבת יה:

מים רבים לא יוכלו
לכבות את־האהבה
ונהרות לא ישטפוה
אם־יתן איש
את־כל־הון ביתו באהבה
בוז יבוזו לו:

Bei dieser letzten Stelle wird man unwillkürlich an 1 Cor. c. 13. erinnert und das Hohelied scheint innerhalb des A. T. ebenso ein Lob der ἀγάπη zu sein, wie 1 Cor. c. 13. innerhalb des Neuen. Zwischen der Liebe, die der altteſt. König und die der neuteſt. Apoſtel preiſ't, iſt aber allem Anſchein nach ein großer Unterſchied. Zwar bezeichnet auch das Hohelied die Liebe, die es preiſ't, als שלהבת יה, aber wenn man ſich auch auf מאפל יה Jer. 2, 31. nicht berufen kann, um zu beweiſen, daß יה in ſolchen Zuſammenſetzungen nicht Gott den Erlöſer, ſondern Gott den Schöpfer bezeichne und dem Worte nicht den Nebenbegriff der Heiligkeit, ſondern der Größe gebe (vgl. Ew. Sprachl. S. 489), ſo iſt doch beim Apoſtel ἡ ἀγάπη die aus dem Glauben, aus der Fülle der Liebe Chriſti geborene Liebe zur erlöſten Menſchheit, während bei Salomo ein Weib der Gegenſtand dieſer Liebe iſt und alſo die ſinnliche Liebe, die ſich an der Schönheit des Weibes entzündet, geprieſen zu werden ſcheint. Eine Ausgleichung der Parallelen und eine Rechtfertigung der Stellung des Hohenliedes in der heiligen Schrift ſcheint nur möglich zu ſein, wenn man das Sinnlich-Erotiſche als ein Darſtellungsmittel des geiſtlichen Weſens der heiligen Liebe anſieht.

Aber man verſteht das Hohelied ſchlecht, wenn man an ſeiner ſinnlich-erotiſchen Außenſeite haftet und, mehr oder weniger daran ſich ärgernd, keinen andern Ausweg weiß, als es allegoriſch zu transſubſtanziiren. Faßt man den oben dargelegten ethiſchen Charakter des Liedes ins Auge, ſo wird man finden, daß alles was im Bereiche des gottgeordneten ehelichen Verhältniſſes in ſeiner Entſtehung und Fortführung die Liebe zu dem lieblichſten, ſeligſten, auf ewig unauflöslichen Bande zweier Seelen macht, in

dem Hohenliede zur zartesten und vollendetsten Darstellung kommt und daß die Sinnlichkeit, mit welcher diese Liebe behaftet ist, keine gemeine Fleischeslust ist, sondern sich züchtig und kindlich innerhalb der Schranke hält, innerhalb welcher sie abgesehen von der Trübung durch die gemeinmenschliche Sündhaftigkeit berechtigt ist.

Mit Einem Worte: Die Idee der Ehe ist die Idee des Hohenliedes. Wir wollen uns über dieses wichtige Ergebniß, welches wir hinlänglich vorbereitet haben, um es nun offen aussprechen zu können, näher erklären.

Unter der Idee der Ehe verstehen wir den urbildlichen Gedanken, zu dessen Verwirklichung Gott der Schöpfer und Erlöser die Ehe gegründet hat, also nicht blos den abstrakten Begriff, sondern den uranfänglichen, für die Ehe in ihrer zeitlichen Erscheinung ursächlich bestimmenden göttlichen Begriff d. h. den lebendigen Inbegriff alles dessen was die Ehe nach der Absicht ihres Stifters sein soll. Diesen göttlichen Urgedanken eignen wir, obgleich die Ehe vor dem Sündenfall eingesetzt ist, doch Gott als Schöpfer und Erlöser zugleich zu, weil Schöpfung und Erlösung concentrische Kreise sind, deren einheitlichen Mittelpunkt nach der unverkennbaren Offenbarungslehre der ewige Rathschluß der Erlösung bildet, weil die Ehe selbst durch das Protevangelium, welches auf die Nachkommenschaft des Weibes lautet, in den Dienst der Erlösung genommen wird und die Richtung auf die Erlösung erhält, endlich weil Adam selbst, indem er sein Weib חַוָּה nennt, die Ehe als den Born des Lebens im weitesten und tiefsten Sinne bekennt. Die Ehe, aus dem Gesichtspunkte der Erlösung betrachtet, hat den Zweck, das Geschlecht, welches zur Erlösung bestimmt ist, fortzupflanzen;

die Sünde einzudämmen und so zu brechen; den Staat, welcher in den Bereich des zur Erlösung erziehenden Gesetzes gehört, zu begründen; den Einzelnen durch den Reichthum göttlicher Güte zur Buße zu leiten, aber auch durch die mit der Ehe unausbleiblich verbundene Leidenszucht für die Erlösung empfänglich zu machen; ihn Liebe d. h. Hingabe von Person an Person mit Vernichtung aller falschen Selbstheit zu lehren; endlich und hauptsächlich um in der Fülle der Zeit das Heil selbst aus sich zwar nicht zu erzeugen, aber doch zu gebären.

Ist es denn aber möglich, die Idee der Ehe für die Idee des Hohenliedes zu halten, da nach der schöpferischen Ordnung des Anbeginns Mt. 19, 3 ff. die Ehe die unauflösliche und unverbrüchliche Zusammenfügung Zweier zu Einem Fleische ist, also die Polygamie ausschließt, während Salomo neben Sulamith noch sechzig Königinnen, achtzig Nebenfrauen und Jungfrauen ohne Zahl hat? Dem Zugeständniß, daß die Ehe nicht ohne alle Trübung in ihrer vollen Reinheit dargestellt ist, wollen wir uns nicht entziehen, aber wie könnten wir überhaupt in Israel eine ideale Darstellung der Ehe mit vollbewußter und reiner Festhaltung ihres monogamischen Moments erwarten, da Israel die Ehe als Polygamie von Abraham überkommen und selbst die Thora sie durch kein ausdrückliches Gebot auf ihre ursprüngliche Idee zurückgebracht hatte? Wenn die erzieherische Weisheit Gottes, deren Werk die mosaische Gesetzgebung ist, sich den unvermittelten Rücksprung auf die uranfängliche Ordnung versagte, so können wir auch vom Hohenliede nicht erwarten, daß es das monogamische Moment in sein Recht einsetze und so die Thora, welche die alles umspannende Peripherie des alten Bundes bildet, überschreite.

Indeß kommt das Hohelied dem was wir wünschen dennoch einigermaßen entgegen. Im Hohenliede schwebt die Liebe wirklich auf der reinen und keuschen Höhe der Monogamie und hat das fleischlich gefährliche, unruhvolle, selbstzerstörerische polygamische Verhältniß überwunden. Sulamith ist Salomo's Einzige (אחת), und so lange er sie mit der Wahrheit und Innigkeit liebt, in der sich seine Liebe von Anfang bis zu Ende des Liedes der Lieder behauptet, ist weder in seinem Ehebett noch in seinem Herzen für eine andere Raum. Wenn er thut was Sulamith von ihm bittet und sie wie einen Siegelring an sich kettet und ihr die Treue ganzer ungetheilter Liebe bewahrt, so gehen die Strömungen der Polygamie nicht über, sondern tief unter ihrem Liebesverhältnisse hin, ohne es zu verschlingen, und es fehlt ihm nichts, um dasjenige was die Ehe nach Gottes ursprünglichem Willen sein soll darzustellen. Wir wissen nun freilich zwar, daß die Liebe Salomo's zu Sulamith keine in diesem Sinne ideale geblieben ist, denn gegen Ende seines Lebens erweiterte Salomo nach 1 Kön. c. 11 seinen Harem in der maßlosesten gesetzwidrigsten Weise und seine Liebe zu Sulamith ist da wirklich von vielen Wassern ersäuft worden, weshalb die jüdische Ansicht (in Bereschith rabba, Pesikta, Jalkut), daß das Hohelied von Salomo als noch jungem Manne geschrieben, ohne Zweifel richtig ist. Jene traurige Wendung, welche Salomo's sittliches Leben nahm, müssen wir aber wenn wir das Hohelied lesen gänzlich vergessen, um so mehr als das Hohelied nicht blos menschlicher Hervorbringung, sondern — wir behaupten es trotz der alten und modernen J. D. Michaelis — zugleich göttlicher Eingebung seine Entstehung verdankt. Das Hohelied ist nicht minder inspirirt, als irgend welcher der Psalmen. Getrieben

vom Geiste Gottes hat Salomo dieses Lied geschrieben inmitten eines von dem Gotte der Heilsoffenbarung gestalteten Verhältnisses. Ja wir können ohne den Vorwurf eines mechanischen Inspirationsbegriffes behaupten, daß seine Seele die Harfe gewesen ist, auf welcher der heilige Geist dieses Lied gespielt hat. Denn innerhalb der Grenzen dieses Liedes, auf die wir, ohne unsern Blick auf Salomo's sonstiges Leben abschweifen zu lassen, uns beschränken müssen, taucht die eheliche Liebe aus den trüben und unbeständigen Wogen der Polygamie in der reinen und keuschen Gestalt ihrer Urbestimmung empor, die Idee der Ehe steht in dem reinen Glanze eines psychisch vermittelten unauflöslichen Bündnisses zweier Seelen vor uns, und unsere Augen laben sich mitten im A. T. an einem wonnigen Vorspiel der neutest. Wiederbringung des Uranfänglichen.

Die Ehe, wie ihre Idee mit Voraussetzung des monogamischen Moments Gen. 2, 24. ausgesprochen wird, ist ein mit Freiheit eingegangenes Gemeinschaftsverhältniß, welchem alle durch die Geburt gegebenen nachstehen müssen und welches Mann und Weib לִבְשַׂר אֶחָד vereinigt. Dieses לִבְשַׂר אֶחָד besagt zwar die irdische, aber nicht die einseitig leibliche Natur des Verhältnisses; vielmehr verneint es die einseitig geistige Natur desselben und besagt, daß die Ehe nicht blos eine geistige, sondern eine geistleibliche Einheit zweier Personen, also das höchste und vollendetste persönliche Gemeinschaftsverhältniß auf Erden ist. Da der Mann um des Weibes seiner Wahl willen Vater und Mutter verläßt, der Mann, der Gen. 2, 4. nach aus rein schöpferischem Gesichtspunkte betrachtet wird und also nicht als knechtisch hingegeben an die sinnliche Erscheinung des Weibes zu denken ist, so wird dabei vorausgesetzt, daß die Ehe eine

Gemeinschaft der Seelen ist, und das והיו לבשר אחד besagt, daß diese innere Gemeinschaft keine innere bleibt, sondern sich auch äußerlich, also im vollsten Sinne persönlich vollendet. Die Vermischung der Leiber ist nicht das Erste und Hauptsächlichste in der Ehe, sondern die Verschmelzung der Seelen. Das Innere der Ehe ist die Freundschaft der Seelen. Wo die Seele eines Mannes und die Seele eines Weibes ein unauflösliches unverbrüchliches Bündniß schließen und infolge dessen alles unter ihnen gemein ist, da ist auch schon die Ehe in ihrem faktischen Bestande. Das Entbrennen der Sinnlichkeit des Mannes an der des Weibes macht nicht die Ehe, aber auch durch die mit kaltem Verstande geschlossene Uebereinkunft, Kinder mit einander zeugen zu wollen, kommt keine der Idee entsprechende Ehe zu Stande, sondern daß die Macht der Liebe Seele und Leib des Mannes und des Weibes zu geistleiblicher Einheit zusammenflicht, das ist das Erste, und daß Kinder aus dieser Vergattung entspringen, gehört zur göttlichen Idee der Ehe, ist aber ihr Segen, nicht ihr Wesen. Allerdings hat Gott den Menschen Mann und Weib geschaffen, damit das Geschlecht sich fortpflanze, aber er hat zugleich die Ehe gestiftet, um diese Fortpflanzung in einer des Menschen würdigen Weise dem Bereiche thierischer Naturnothwendigkeit und Sinnlichkeit zu entheben und zu einer Sache der freien Persönlichkeit des Menschen zu machen.

Die höhere Freiheit ist zwar nie ohne die Kehrseite einer höhrren Nothwendigkeit. Denn die Liebe liebt nicht blos weil sie will, sondern zugleich weil sie muß, aber dieses Müssen ist nicht der Zwang eines blinden Naturtriebes, sondern der Drang eines freien Nichtanderskönnens. Die Liebe ist ein wunderſames gottähnliches Ineinander von

Freiheit und Nothwendigkeit, sie ist ebenso durch und durch Freiheit als Nothwendigkeit im höchsten Sinne. Daß Mann und Weib, daß dieser Mann und dieses Weib sich in Liebe suchen und finden, ist zwar die höhere Nothwendigkeit schöpferischer Ordnung und, so zu sagen, prästabilirter Harmonie, aber es ist doch eine That voller persönlicher Freiheit, daß der Mensch in diese Ordnung eingeht und diese Harmonie bejaht. Daß endlich aus solcher Verbindung des Mannes und Weibes Kinder hervorgehen, ist ebenso sehr menschlicher Freiheit anheimgegeben als es die göttliche Macht sich allein vorbehalten hat. Der Kindersegen der Ehe ist ein Punkt, in welchem mehr als irgendwo sonst die Macht der menschlichen Freiheit über die göttliche Nothwendigkeit und die Macht der göttlichen Nothwendigkeit über die menschliche Freiheit zu einem für menschliche Augen unsichtbaren und unauflösbaren Knoten eines tiefen Geheimnisses zusammengeschürzt sind, welches das Jenseits zur tröstlichen Rechtfertigung, aber auch zur ewigen Schande Vieler offenbar machen wird.

Wir haben nun gesehen, daß die Ehe das denkbar innigste Gemeinschaftsverhältniß ist, insofern sie zwei Leben mit den Centren und dem Gesammtinhalt ihrer Persönlichkeit ineinanderschmilzt und daß in der Liebe, die das eheliche Verhältniß gestaltet, in der Anziehungskraft, die es als göttliche Ordnung ausübt, und in der ursächlichen Beziehung, die es zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes hat, höhere Freiheit und Nothwendigkeit wundersam ineinanderzugreifen.

Sehen wir nun ob das Hohelied auch diese Momente der Idee der Ehe uns lebendig vergegenwärtigt.

Durch das ganze Hohelied geht das Streben der bei-

den Liebenden nach jener geistleiblichen Einheit, welche das Wesen der Ehe ist. Es ist kein einseitiges Streben nach blos sarkischer oder blos geistiger Vereinigung, sondern Person und Person suchen sich immer fester zusammenzuschließen, das Vereinigungsstreben wurzelt im innersten und tiefsten Personleben beider. Die sarkische Vereinigung wird nicht um ihrer selbst willen begehrt, sie ist nur wie der Schatte, welcher das Ineinanderstrahlen der Seelen begleitet. Die Leiblichkeit ist nur wie der Vorhang, hinter welchem die Seelen sich suchen.

Denn Sulamith's Seele ists, die Salomo liebt (שׁאהבה נפשׁי) und Sulamith's kindliche, lautere Seele ists, die von Salomo geliebt wird; ihrer Seele, nicht blos ihrer äußern Erscheinung nach, nennt er sie יונתי תמתי. Du bist schön כלך sagt er 4, 7., was im Zusammenhange dort nichts anderes bedeutet, als daß sie wie außen, so innen, wie dem Leibe, so auch der Seele nach schön und zwar ohne Makel ist. Nicht blos durch die Schönheit ihres Leibes, sondern besonders durch diese Schönheit ihrer Seele hat sie ihm das Herz genommen, so daß er ihr eigen, wie sie sein eigen ist. In dieser Einheit der Herzen, dieser Verschwisterung der Seelen nennt er sie אחתי und zwar zuerst 4, 9., wo ihre Demuth ihn entzückt. Auch die Namen רעיתי und רעי, mit denen sie sich nennen, gewinnen in solchem Zusammenhang betrachtet einen tieferen Sinn; ihre Liebe ist nicht blos Fleischesliebe, sondern Freundschaft, also Seelenliebe. Darum wünscht sich Sulamith ihn zum Bruder, damit ihre ihm verschwisterte Seele ungehindert mit ihm verkehren und er, wenn sie in der Einsamkeit des mütterlichen Hauses beisammen wären, die Schätze seiner Seele in die ihrige überpflanzen könne (תלמדני).

Wenn also zwar das was im Begriffsinhalte דוד לבשר אחד den Vordergrund bildet, auch im Hohenliede im Vordergrund steht, so strahlt doch überall das Licht des geistigen Hintergrundes durch. Die sinnliche Liebe Salomo's und Sulamith's zu einander ist wie das Aeußere ihrer gegenseitigen Personliebe, an der Liebe der Seelen hat die sinnliche Liebe ihren letzten Grund, ihren heiligenden Quell, ihr eigentliches Ziel, ihre innerhalb göttlicher Ordnung sie festhaltende Schranke. Diese geistleibliche Liebe, in welcher das geistige Element das sinnliche beherrscht, diese in sich harmonische Liebe der Person ist das an Sulamith und Salomo zur Anschauung gebrachte ideale Wesen der ehelichen Liebe.

Wir fantasiren nicht, sondern Sulamith spricht ja selbst 8, 6 f. aus, wie sie von Salomo geliebt sein will und wie sie ihn liebt. Dieses Selbstzeugniß enthüllt das Ineinander menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit in der wahren Liebe des Mannes und Weibes vor unsern Augen. Die Liebe ist eine שלהבת יה, eine von Gott selbst angezündete Flamme, der Mensch kann sie sich nicht selbst geben und nicht wenn er auch alle seine Habe daran setzte, in dem Andern entzünden. Es ist, wie sich von selbst versteht, von der wahren Liebe die Rede, die auf die Person, nicht auf irgend etwas Dingliches gerichtet ist. Diese Liebe kann der Mensch nicht selbstwirkend hervorbringen, sie ist eine Wirkung Gottes — eine göttliche Flamme, die den Menschen mit unausweichbarer Gewalt gleich dem Tode erfaßt und von keiner Trübsal, keiner feindlichen Macht sich dämpfen und verlöschen läßt. Es erweist sich also in der wahren Liebe eine unentrinnbare und unüberwindliche Gewalt göttlicher Nothwendigkeit. Aber diese göttliche Nothwendigkeit

hat zu ihrer andern Seite die menschliche Freiheit. Es ist das innerste und eigenste Ich des Menschen, aus welchem diese göttliche Flamme der Liebe emporschlägt. Wie der Mensch durch unwiderstehlich göttliche Macht zum Liebenden wird, so ist hinwieder der Liebeseifer des Liebenden um den Besitz des Geliebten so heftig und unbeugsam, wie die alles widerstandlos verschlingende Unterwelt. Der Liebende liebt weil er muß, aber die Liebe ist zugleich sein süßestes Wollen, die Gegenliebe sein brünstigstes Sehnen. Ergriffen von Liebe zu Sulamith ruft Salomo aus: Wie schön und wie lieblich bist du, o Liebe, unter den Wonnen! (7, 7) und ergriffen von Liebe zu Salomo bittet Sulamith: Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz, wie einen Siegelring auf deinen Arm (8, 6).

An concreter sinniger Darstellung der Hauptmomente in der Idee der Ehe läßt also das Hohelied nichts vermissen. Nur des Kindersegens geschieht keine ausdrückliche Erwähnung, denn wenn er auch in dem Worte Sulamith's: „Die Tausend gehören dein, Salomo" 8, 12. unter den Früchten des Weinbergs inbegriffen ist, so ist das doch eine gar zu ferne und unbestimmte Andeutung. Für die allegorische Auffassung läßt sich diese Nichterwähnung nicht geltend machen, denn wer das Hohelied allegorisch deutet, deutet gewiß Ps. 45 ebenso, und gerade dort ist des Kindersegens des neuvermählten Paars ausdrücklich gedacht. Es hätte auch im Hohenlied in der 2. Scene des 3. Actes, etwa in der Form eines Epithalamiums der Töchter Jerusalems oder der andern Hochzeitsgäste, geschehen können. Der Dichter des Hohenliedes hat aber alles vermieden, was nach Veräußerlichung des Verhältnisses das er schildert aussehen würde. Er erwähnt zweimal das Ehebett 1, 16. 3, 8.,

aber nicht der Kinder. Denn eine Ehe, in welcher die Personen, die sie schließen, sich nicht selbst Zweck, sondern Mittel der Kindererzeugung sind, entspricht der Idee nicht. Die Kinder sind kraft göttlichen Segens die Funken, die da entspringen, wo die Flammen zweier Seelen ineinanderschlagen. Das Letztere ist in der Idee der Ehe die Hauptsache.

Auch als Hausfrau wird Sulamith nicht geschildert, was überhaupt nicht möglich war; auch bezieht sich das עזר כנגדו Gen. 2, 20. nicht allein auf das Walten der Hausfrau. Um so mehr erscheint Sulamith als das Salomo's innern Bedürfnissen entsprechende Weib, als seine geistige Ergänzung. Sie ergänzt Salomo's Hoheit durch ihre Einfalt, Salomo's Prachtliebe durch ihre Schlichtheit und Ländlichkeit; die Keusche paßt für den Genußsüchtigen, die Anspruchslose für den Verschwenderischen, aber auch die Schöne für den Schönen, die Edle und Ehrfurchtgebietende für den König, die Naturfreundin für den Naturforscher, die Sinnige für den Sinnreichen, die Dankbare und Milde für den Huldvollen und Freigebigen, die Fromme für den Gottesfürchtigen, aber sittlich Schwankenden. Welch tiefe geistige Einwirkung Sulamith auf Salomo ausübt, haben wir schon oben gezeigt; dies hinzugenommen ist Sulamith wirklich das vielverheißende Bild eines Weibes, die ihrem Manne עזר כנגדו d. h. eine seinem Charakter und Beruf entsprechende Hülfe ist.

Man vergesse übrigens nicht, daß die drei ersten Acte des Drama's uns das eheliche Liebesverhältniß beider in seinem Werden und nur die drei letzten Acte das eheliche Zusammenleben nach vollzogener Vermählung schildern. Konnte der Dichter bei dem engen Raume, den er sich für das Leben in der Ehe zumaß, die dramatischen Lebensbil-

der, in denen er es schildert, glücklicher auswählen? Im vierten Acte wird uns vorgestellt, wie ein Mißton, der die Harmonie der Seelen trübt, schnell wieder in diese aufgehoben wird; im fünften, wie Sulamith bei aller Demuth und Natürlichkeit durch hohen Ernst und Anstand ihre fürstliche Stellung schmückt und wie sie was sie wünscht mit ebensoviel Klugheit als Einfalt bei dem geliebten Gatten zu erreichen weiß; in dem sechsten, wie Sulamith, an Salomo's Arme hangend, mit ihm die heimathlichen Fluren durchwallt, bei dem Apfelbaum, welcher Zeuge ihrer ersten Liebe war, das Liebesbündniß mit ihm erneuert und mit ihm ihr Stammhaus besucht, wo sie mit ihren Brüdern die Zukunft ihres Schwesterchens berath und ihrem Gemahl die Zukunft ihrer Brüder, der Hüter ihrer Unschuld, an's Herz legt. Diese Auswahl von Lebensbildern ist so charakteristisch und anziehend als möglich, und namentlich die beiden Scenen des letzten Actes zeigen, daß es der Dichter mit keinem vagen, blos sinnlichen, sondern einem von der göttlichen Ordnung der Ehe getragenen Liebesverhältniß zu thun hat und daß er in der dramatischen Entwickelung dieses Verhältnisses die Idee der Ehe selbst zu entwickeln gesucht hat.

Die Idee der Ehe ist also die Idee des Hohenliedes. Nichts liegt näher als von da aus einen Schritt weiter vorwärts zu thun und die Behauptung zu wagen: das Mysterium der Ehe ist das Mysterium des Hohenliedes. Wir wollen sehen ob diese gewagte Behauptung sich rechtfertigt.

Dreizehnter Abschnitt.

Das Mysterium des Hohenliedes.

Ehe wir dem Gedanken nachgehen können, daß das Mysterium der Ehe das Mysterium des Hohenliedes sei, ist die Vorfrage zu beantworten, ob wir überhaupt voraussetzen berechtigt sind, daß die Ehe ein Mysterium sei oder in sich enthalte. Die Antwort auf diese Vorfrage gewähret uns derselbe Apostel, dessen Lobgesang auf die Liebe 1 Cor. c. 13. wir als eine neutest. Variation in höherem Chor zu Hohesl. 8, 6. ansehen können.

Wir gehen auf die betreffende Stelle, in welcher sich der Apostel über das Wesen der Ehe ausspricht, auf Eph. 5, 22 ff. etwas näher ein. An den Schluß des vorigen Satzes: „unterthan einander in Furcht Christi" anknüpfend, fährt der Apostel fort: die Weiber den eignen (d. i. den ihnen und zwar ihnen ausschließlich verbundenen) Männern als wie dem Herrn. Und warum: „als wie dem Herrn"? Der Apostel begründet dies aus dem innern idealen Zusammenhange, in welchem das eheliche Verhältniß zu einem höheren steht; denn ein Mann (nämlich ein Ehemann) ist

Haupt des Weibes, wie auch der Christus Haupt der Gemeinde, selber Heiland des Leibes. Der Apostel fügt in der Weise einer Apposition dieses αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος (vgl. Kühner §. 630 Anm. 2) hinzu, um das analoge Verhältniß zugleich als das höhere und als einzigartiges zu bezeichnen. Der Christus ist nicht blos Haupt der Gemeinde, wie der Mann Haupt des Weibes, sondern er ist auch selber Heiland des Leibes, welchen die Gemeinde bildet. Aber das höhere Verhältniß, obgleich das niedere überragend, ist doch normativ für dieses: „aber wie die Gemeinde sich unterordnet Christo, so auch die Weiber den Männern in allem.“

Der Apostel wendet sich nun an die Männer, indem er diesen die Verpflichtungen an das Herz legt, die sich aus jener Beziehung der Ehe auf das höhere vorbildliche Verhältniß Christi zur Gemeinde ergeben. „Ihr Männer — sagt er — liebet eure Weiber, wie auch der Christus geliebt hat die Gemeinde und sich selbst dargegeben für sie.“ Das ὑπὲρ αὐτῆς wird dann weiter entfaltet durch nähere Darlegung des Zweckes, zu dem die Liebesthat dieser im Tode gipfelnden Selbstdargabe geschah: „damit er sie heiligte indem er sie reinigte τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι d. i. mittelst des im Worte wesenden, durch das Wort geistliches Wesen empfangenden Wasserbades (Ausdrucksweise wie 2, 16), damit Er für sich selber (αὐτὸς ἑαυτῷ für sich, dem sie vermählt werden soll) herrlich darstellete die Gemeinde, nicht habend einen Flecken oder eine Runzel oder dergleichen etwas, sondern daß sie wäre heilig und makellos.“ Der zweite Zweckſatz ist dem ersten nicht parallel, sondern untergeordnet und der Gedankenfortschritt folgender: Christus hat seine Liebe zur Gemeinde (nämlich zu der Gemeinde, die er vorfand) dadurch bekundet, daß er nicht blos etwas das er

hatte, ſondern ſich ſelbſt der er war ganz und gänzlich dahingegeben hat für ſie. Um ſie zu heiligen, hat er ſich ſelbſt dahingegeben: denn aus dem Waſſerbad im Wort, welches die Erworbenſchaft und die Stiftung des Geſtorbenen und Auferſtandenen iſt, iſt ſie als innerlich gereinigte neuteſtamentliche Gemeinde emporgeſtiegen. Er hat aber die Gemeinde in dieſer Weiſe geheiligt, um ſie ebendadurch ſich ſelber herrlich darzuſtellen d. h. um ihr die einer Braut Chriſti entſprechende makelloſe Schönheit und Heiligkeit zu geben. Chriſtus hat alſo die Gemeinde nicht als heilige und reine Braut vorgefunden, ſondern ſie iſt als ſolche die Schöpfung ſeiner aufopfernden Liebe. Er iſt nicht blos Haupt, ſondern auch Heiland ſeines Leibes, er hat die Gemeinde nicht blos zu ſeiner Braut erwählt, ſondern auch zuvor zu ſeiner Braut zubereitet — ein einzigartiges, aber doch für das Verhalten der Männer zu ihren Weibern vorbildliches Verhältniß.

In dieſem Sinne fährt der Apoſtel fort: ſolcherweiſe d. i. gemäß dieſem Vorbilde ſchulden die Männer zu lieben ihre Weiber wie die eignen Leiber. In dem οὕτως concentrirt ſich das Voraufgegangene und ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα ſchlägt den Ton einer neuen Gedankenreihe an; derſelbe Satz iſt wie häufig Frucht des Vorigen und Keim des Folgenden. In welchem Sinne wie ihre eignen Leiber? „Wer ſein Weib liebt, liebt ſich ſelbſt.“ Warum? „Denn Niemand hat je ſein eigen Fleiſch gehaſſet, ſondern er nährt und pfleget es.“ Wer ſein Weib liebt, liebt alſo ſich ſelbſt inſofern er im Weibe ſein eigen Fleiſch liebt, welches jeder Menſch als einen Theil ſeines Selbſt anſieht und deshalb nährt und pflegt. Und nach welchem Vorbilde wie ihre eignen Leiber? „Wie auch der Chriſtus die Gemeinde,

denn wir sind Glieder seines Leibes.“ Also das Pflichtverhältniß hat daran sein Vorbild, daß das Weib des Mannes Leib, wie die Gemeinde der Leib Christi. Die von neuern Kritikern getilgten Worte: ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ sind schwerlich ein glossatorischer Zusatz, denn erst diese Worte geben dem Gedanken, daß wir Glieder des Leibes Christi sind, die dem Zusammenhang entsprechende Wendung und Vertiefung. Wir als Gemeinde stehen zu Christo in gleichem Verhältniß wie das Weib zum Manne, denn wie das Weib aus dem Manne gebildet ist, so die Gemeinde aus Christo. Ein Gedanke, der nicht unvorbereitet eintritt, da der Apostel Christum schon als Heiland des Leibes bezeichnet und das Dasein der Gemeinde als seiner Braut auf die Heilsthat seiner Liebe zurückgeführt hat.

Nachdem der Apostel die gliedliche Zusammengehörigkeit der Gemeinde und des Weibes mit Christo und dem Manne aus den analogen Ursprüngen beider begründet hat, ist der naturgemäße Gedankenfortschritt doch nun der, daß das was die Schrift über das eheliche Verhältniß des Mannes zu dem von ihm genommenen Weibe aussagt, auf das Verhältniß Christi zu der aus ihm entsprungenen Gemeinde bezogen wird. Das geschieht auch. Der Apostel stellt erst ohne unmittelbare Verbindung mit seinen eignen voraufgegangenen Worten die Aussage der Schrift hin: „um deswillen wird verlassen ein Mensch seinen Vater und seine Mutter und anhangen seinem Weibe und werden beide werden zu Einem Fleische.“ Man irrt sich, wenn man ἀντὶ τούτου als Einleitung eines Folgesatzes aus ὅτι μέλη ἐσμὲν κτλ. und also die Schriftstelle ohne weiteres als auf Christum bezogene Aussage des Apostels faßt. Wenn der Apostel die Schriftstelle nur in einem höheren Sinne reproducirte, so

würde er sie gewiß nicht so ganz unverändert gelassen haben; auch ist ja nicht das Verhältniß Christi zur Gemeinde, sondern die Ehe sein eigentliches Thema. Aber was die Schrift über das Wesen der Ehe aussagt, und also die Ehe selbst, umschließt ihm allerdings ein Geheimniß und das ists worauf er hinauswill. Dieses Geheimniß, fügt er hinzu, ist groß. Welches Geheimniß? „Ich sage aber in Bezug auf Christum und die Gemeinde", also dieses Geheimniß, welches in diesen Worten ausgesprochen ist, sofern man sie in Beziehung auf Christum und die Gemeinde faßt. Es muß somit allerdings von Christo in höherem Sinne gesagt werden können, daß er Vater und Mutter verlassen wird oder verlassen hat, um seinem Weibe, der Gemeinde, anzuhangen und mit ihr Ein Fleisch zu sein.

Was bei dem Manne das Familienleben ist, in das er hineingeboren, das ist bei Christo das Leben der Herrlichkeit mit Gott dem Vater und heiligen Geiste, in das er von Ewigkeit her gezeugt ist. Das hat der Apostel jedenfalls im Sinne, ohne daß ich jedoch behaupten möchte, er habe sich den heiligen Geist, wie im Hebräerevangelium, als Mutter Jesu gedacht. Also: Christus hat um der Gemeinde willen die Gemeinschaft der Herrlichkeit mit dem Vater und heiligen Geiste verlassen oder er wird sie verlassen. Ich glaube nicht, daß der Apostel, indem er die Stelle auf Christum deutet, *καταλείψει* als Futurum festhält; es setzt sich ihm in ein Präteritum um, denn das Verlassen des Weibes und der Mutter von Seiten des Mannes, der seinem Weibe folgt, entspricht nicht der Herabkunft Christi vom Himmel am Ende der Tage, sondern bei seiner Menschwerdung. Aber dennoch hat der Apostel besonders die schließliche Parusie im Sinne. Denn da im

Zusammenhange seiner hier obwaltenden Anschauung die Gemeinde zwar schon jetzt Christi σῶμα ist, insofern sie ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ihren Ursprung hat, aber doch noch nicht εἰς σάρκα μίαν mit Christo geworden ist, insofern ihr als seiner Braut erst noch bevorsteht, sein Weib in vollem Sinne zu werden, so ist, wenn καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα auf die Menschwerdung geht, das ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν jedenfalls das schließliche Ziel der Menschwerdung: er hat die Gemeinschaft der Herrlichkeit mit Vater und Geist verlassen und wird, dahin zurückgegangen und in Herrlichkeit wieder erscheinend, seinem Weibe, d. i. der Gemeinde, die er sich selbst zur Braut zubereitet hat, anhangen und mit ihr zu Einem Fleische werden d. h. zu ewigem Vollgenusse vollendeter persönlicher Einheit sich vereinigen. So liebt Christus die Gemeinde: er hat das selige Leben seiner ewigen Geburt verlassen und sich erniedrigt, um sich mit ihr zu vereinigen, sie zu beseligen und zu erhöhen. Das sagt der Apostel, um die Männer Liebe zu ihren Weibern zu lehren. Aber auch ihr — so schließt er, von dem überschwenglich erhabenen zu dem abbildlichen Verhältniß herabsteigend — ein jeder von euch liebe sein Weib so wie sich selbst, das Weib aber fürchte den Mann. Liebe des Mannes zum Weibe, liebende Unterordnung des Weibes unter den Mann — das sind die Pflichten, die sich aus der Beziehung der Ehe zu dem Wechselverhältniß Christi und der Gemeinde ergeben und die im Aufblick zu denselben geübt werden sollen.

Wir haben uns diese Stelle Eph. 5, 22 ff. exegetisch klar zu machen gesucht, um die Berechtigung unserer Voraussetzung zu prüfen, daß die Ehe ein Mysterium sei. Nun nennt Paulus allerdings die Ehe ein μυστήριον und zwar

ein μέγα μυστήριον (denn was von der Aussage der Schrift über das Wesen der Ehe V. 31. gilt, gilt auch von dieser selbst), und er nennt sie so εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν. Wie aber — das ist noch im Unklaren — haben wir diese Beziehung der Ehe auf das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde zu fassen? Liegt die Sache so, daß man der Ehe diese höhere Beziehung geben kann oder so daß sie diese abgesehen von menschlicher Gnosis in sich schließt? Mit andern Worten: ist diese Beziehung eine nur mögliche, eine willkürliche, eine zufällige, oder eine nothwendige, eine objective, eine heilsgeschichtlich begründete? Es muß das Letztere der Fall sein, denn wenn zwischen beiden Verhältnissen kein realer, kein ursächlicher, kein gegenseitig bedingender Zusammenhang bestände, so wäre die Ehe kein Mysterium in sich, sondern sie würde es erst durch die Combination des erkennenden Subjects. Wenn aber die Ehe in sich selbst ein Mysterium ist und ihr der mysteriöse Charakter nicht erst aufgeprägt zu werden braucht, so fragt sichs, wie man die heilsthatsächliche Beziehung der Ehe auf das Verhältniß Christi und der Gemeinde, worin ihr Mysterium besteht, sich zu denken hat.

Es ist zweierlei möglich: entweder das Verhältniß Christi, im A. T. Jehova's zu seiner Gemeinde ist das Urbild, dessen abbildliche Darstellung die Ehe im Sinne ihres Stifters sein soll, oder die Ehe ist das Vorbild, dessen gegenbildliche Darstellung das Verhältniß Christi, im A. T. Jehova's zu seiner Gemeinde kraft göttlicher Gestaltung der Heilsgeschichte ist. Wir entscheiden uns für das Letztere. Denn obgleich die Gedanken der Schöpfung und Erlösung in Gott gleich ewig sind, so hat doch, zeitlich gedacht, der letztere den ersteren zur Voraussetzung. Alle Liebe im Be-

reiche des Geschaffenen mit allen Stiftungen und Einrichtungen, in denen sie waltet, ist zunächst ein Abbild und eine Abschattung der ewigen Liebe, welche das Treibende und Erfüllende des absoluten trinitarischen Lebens der Gottheit selbst ist. So auch die Ehe; sie hat ihrer schöpferischen Einsetzung nach ihr unendliches Urbild, dem sie freilich ebenso unendlich ungleich, als relativ gleich ist, in dem Wesen und Leben Gottes selbst. Denn Gott der Vater hat mit der ewigen Liebe seiner selbst einen ewigen Sohn gezeugt, mit dem er in Einheit des ewigen heiligen Geistes verbunden ist — ein immanenter göttlicher Proceß, ein immanentes göttliches Verhältniß, von dem wir mit derselben Entschiedenheit, wie A. Günther, jede dem niederen Naturleben entnommene Vorstellung abwehren, aber doch auch zugestehen müssen, daß es im Bereiche des Geschaffenen und namentlich der Menschheit sich mannigfach wiederspiegelt. Wenn man die von der Schrift dargereichten absoluten Begriffe ὁ θεὸς oder πατὴρ, ἀγάπη und υἱὸς mit Hinzunahme des πνεῦμα zu einer lebendigen Idee zusammenfaßt, so ist diese lebendige Idee nichts anderes als das vor- und überweltliche, also über alles Geschöpfliche unendlich erhabene Urbild der Ehe oder der Familie. Die Ehe, aus dem schöpferischen Gesichtspunkt betrachtet, gehört also zur göttlichen Weltidee, deren Inhalt zwar nicht gottheitlich, aber doch gottesbildlich ist; sie ist kraft des oben entfalteten Ineinander höherer Freiheit und Nothwendigkeit, das sie darstellt, ein Moment der Gottesbildlichkeit des Menschen, welche die Gottheit selbst Gen. 1, 26 mit den inhaltvollen Worten נעשׂה אדם בצלמנו כדמותנו aussagt. Die Ehe wurzelt in dem Gottesgedanken der Schöpfung, welcher, zeitlich und abstract gedacht, dem Gottesgedanken der Erlösung vor-

aufgeht. Sie ist, von dem Gottesgedanken der Schöpfung aus betrachtet, das Abbild eines Urbildes, von dem Gottesgedanken der Erlösung aus betrachtet das Vorbild eines Gegenbildes.

Auch zwischen Vorbild und Gegenbild besteht ein realer, objectiver Zusammenhang, der den Begebenheiten vor allem Denken inwohnt und durch Nachdenken aufgefunden sein will. Damit soll nicht geläugnet sein, daß Fantasie und Scharfsinn des Menschen typische Verhältnisse, die in Wirklichkeit nicht stattfinden, erfinnen und ihnen den Schein objectiver Wahrheit geben können. Aber da wo, wie in der Aussage des Apostels, die Willkür einer sogenannten geistreichen Auffassung ausgeschlossen wird, da ist die Correlation der aufeinanderbezogenen Dinge als die wahre thatsächliche Innerlichkeit derselben anzusehen, von der unzweifelhaften Voraussetzung aus, daß derselbe Gott, welcher als Schöpfer in der Creatur einen Inbegriff endlicher Abbilder unendlicher Urbilder gewirkt hat, als Regierer der Welt und als Gestalter ihrer Geschichte niedere Vorbilder in höheren Gegenbildern sich wiederholen läßt. Wie in der Natur die uns umgiebt das Samenkorn die Präformation der Frucht und diese die höhere Wiederholung von jenem ist, so ist dem Weltgang das Entwicklungsgesetz eingegründet, daß geschichtliche Verhältnisse oder Begebenheiten sich in immer neuen, weiter in der Höhe oder in der Tiefe gelegenen Kreisen wiederholen, so daß die guten und die bösen Elemente der Geschichte wie in einem wendeltreppenartigen Auf- und Niedersteigen begriffen sind. In dem Aufsteigen der guten Elemente offenbart sich noch das besondere Gesetz, daß das Vorbild durch das Gegenbild hindurch dem Urbilde näher kommt, dessen Abbild es in Ansehung seines allgemeinen

Wesens ist. Das zeigt sich am Erlösungswerke überhaupt und an einzelnen Thatsachen der Erlösung. Adam, der Mensch der Schöpfung, hat sein Gegenbild in Jesu Christo, dem Menschen der Erlösung, und in diesem ist zugleich der Anfang einer ihrem Urbild entsprechenden, in die nächste Nähe dieses Urbildes entrückten Menschheit gegeben. So ist es auch mit der Ehe. Dieses Grundverhältniß alles Geschichtslebens der Menschheit hat in dem Liebesverhältniß Christi zur Gemeinde sein Gegenbild, und in diesem Liebesverhältniß, welches selbst mehrere übereinanderliegende Kreise beschreibt, ist die Ehe aus ihrem niederen Kreise in die absolute Sphäre ihres überweltlichen Urbilds erhoben.

Die zu beantwortende Frage ist also die: welcher reale Zusammenhang besteht zwischen der Ehe als Vorbild und dem Verhältniß Christi zur Gemeinde als Gegenbild? Weil die Beziehung, in welcher Typus und Antitypus zu einander stehen, keine blos menschlich redneriſche, sondern eine göttlich geschichtliche ist, so erwarten wir, daß es nicht blos möglich und statthaft ist, das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde sich als Ehe vorzustellen und Ehe zu nennen, sondern daß, weil die Schrift dieses Verhältniß als Ehe darstellt, das Wesen der Ehe sich wirklich darin wiederfindet und die Thatsache der Ehe sich in höherer einzigartiger Potenz darin wiederholt. Diese geschichtliche Wesenhaftigkeit des Wechselverhältnisses des Typus und Antitypus wird aber darin ihren Grund haben, daß Christus, um zur Gemeinde in ein möglichst inniges und vollkommenes Gemeinschaftsverhältniß zu treten, zu ihr in ein der Ehe in höherer Potenz entsprechendes Gemeinschaftsverhältniß treten mußte, also in ein geistleibliches, ein die ganze Persönlichkeit des Menschen ergreifendes Verhältniß. Und wenn, wie

wir oben sagten, Schöpfung und Erlösung concentrische Kreise sind, so wird auch hinwieder die schöpferische Ehestiftung gleich darauf angelegt sein, in dem Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde die höchste und reinste Darstellung ihrer ursprünglichen Idee, die jenseitige Verwirklichung ihrer diesseitigen Abzweckung, die ewige Verklärung ihrer zeitlichen Erscheinung zu finden. Die schöpferisch eingesetzte Ehe erfährt in dem Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde gleichsam eine geistliche Transubstantiation ihres kosmischen Bestandes, eine Verpflanzung aus dem gegenwärtigen Aeon in den zukünftigen, eine ihr diesseitig materielles Dasein in den Geist aufhebende Metamorphose. Wie Christus πνευματικῶς d. h. in innerlichster und wesentlichster, vollendeter und vollendender Weise Adam, David und Salomo, Israel als Sohn Gottes und als Knecht Gottes ist, so ist sein Verhältniß zur Gemeinde πνευματικῶς das was die Ehe κοσμικῶς d. h. in einer der alten Welt der Schöpfung und der Sünde angehörigen Weise ist. Indem die Ehe so aus dem Kosmos der Schöpfung in den der Erlösung entrückt wird, gewinnt sie, ohne die Identität mit sich selbst zu verlieren, eine bis dahin nie dagewesene Identität mit ihrer Idee, sie ist gleichsam in vollendeter Entfaltung aller ihrer Wesensmomente in der Rückkehr nach dem himmlischen Ort der Idee begriffen, von wo sie ausgegangen, das Abbild schwingt sich, wie wir oben bemerkten, durch das Gegenbild hindurch empor zu seinem Urbild.

Adam, der Urmensch der Schöpfung, war von Gott dem Schöpfer zum Anfange und Anfänger einer von ψυχὴ ζῶσα zu πνεῦμα ζωοποιοῦν fortschreitenden Menschheit gesetzt. Aber er hat sich in Sünde verderbt und ist in gottentfremdete Selbstheit der ψυχὴ verfallen und mit seiner ψυχὴ,

die ſich zum freien und gottinnigen πνεῦμα entwickeln ſollte, in die ſchmutzige Knechtſchaft der durchſündeten σὰρξ hinabgeſunken. Sollte dieſer radicalen Verderbniß des ſchöpferiſch geſetzten Anfangs geſteuert werden, ſo bedurfte es inmitten des alten Kosmos eines neuen gottgewirkten Anfangs, und dieſer iſt in Chriſtus gegeben, dem Urmenſchen der Erlöſung, dem Anfange und Anfänger einer neuen nicht ſarkiſchen und nicht pſychiſchen, ſondern pneumatiſchen Menſchheit, deren mit Gott geeinigtes und von Gott erfülltes Selbſt das Centrum eines neuen Perſonlebens iſt, welches ein pneumatiſches Seelen- und Leibesleben zum Inhalt hat. Dem Urmenſchen der Schöpfung wurde das Weib beigegeben, keine unmittelbare göttliche Creatur, ſondern ein göttlicher Abſenker ſeines eignen Weſens, damit er mit ihr ein Leben der Liebe führe nach dem unendlichen Urbild der Liebe der Gottheit ſelber. Aber die Gemeinſchaft reiner in Gott freudiger und friedlicher Liebe iſt durch den Fall in Gemeinſchaft der Sünde umgeſchlagen; gerade in das geſchlechtliche Verhältniß hat ſich die Sünde ſo feſt und tief als möglich eingeniſtet mit all ihren ſtummen himmelſchreienden Greueln, ihrer Verſunkenheit in den Schlamm des Fleiſches, ihrer Flucht und Verhüllung vor dem Gottesbewußtſein. Iſt Chriſtus nun der neue Anfang, welcher den alten verderbten Anfang Adam's überſchwenglich wieder gut macht, ſo erwarten wir, daß auch die Idee der Ehe, welche, kaum in die Schöpfung eingetreten, in die Hände der Sünde gefallen iſt, zur keuſchen und vollendeten Entfaltung ihres gottgewollten Inhalts komme. Das geſchieht auch, denn auch Chriſtus hat ein Weib. Dieſes Weib iſt aber nicht der oder jener Menſch, noch weniger die oder jene Seele, denn eine Ehe mit einer Seele iſt eine contradictio in adjecto. Sein Weib iſt die Ge-

meinde. Und warum die Gemeinde, dieſe als Eine Perſon betrachtet? Weil ſeine Ehe nicht blos die Ehe eines Menſchen, ſondern des Gottmenſchen iſt, Gottes abſolute Perſon aber nicht an der Perſon eines einzelnen Menſchen genug hat, ſondern, weil ſie aller Perſonen letzter perſonbildender Urgrund iſt, die ganze Menſchheit umfaſſen kann und will. Doch iſt nicht die alte Menſchheit Chriſti Weib, ſondern die neue Menſchheit, welche ausmitten der alten erſteht, mit andern Worten die Gemeinde, welche Ein Geiſt mit Chriſto iſt, von welcher Chriſtus ſagen kann: „das iſt doch Bein von meinen Beinen und Fleiſch von meinem Fleiſch,“ und welche von Chriſto ſagen kann: „*μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.*“ Denn wie Eva aus Adam gebildet war, ſo die Gemeinde aus Chriſto. Sie hat ihr Daſein dadurch, daß Geiſt von Chriſti Geiſte und Fleiſch von Chriſti Fleiſche genommen und zu ihrem Weſensgrunde gemacht iſt. Von dem Geiſte des Auferſtandenen hat ſie ihren Geiſt und von der Leiblichkeit des Auferſtandenen hat ſie ſchon jetzt das noch verborgene und nicht ausgewirkte Kleid ihrer Perſönlichkeit. Sie hat es im Glauben, ſie hat es beſonders durch Vermittlung der heiligen Sacramente. Wir erinnern uns hier billig des Ausſpruchs Auguſtins: Sicut dormiente Adamo fit Eva de latere, sic mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia. Das Verhältniß Chriſti zur Gemeinde iſt alſo nach der urſprünglichen Idee der Ehe ein geiſtleibliches Verhältniß. Gott ſelbſt iſt in Chriſto in die Menſchheit eingetreten, um zum Heile der Menſchheit die Idee der Ehe zur reinen und vollkommenen Verwirklichung zu bringen. Seine gegenbildliche Ehe mit der Gemeinde iſt der Born, aus wel-

dem die abbildliche Ehe des Mannes und Weibes ihre Heiligung und Entsündigung schöpft, aber die abbildliche Ehe besteht nur noch so lange die zu einer Welt der Sünde gewordene Welt der Schöpfung besteht, während jene gegenbildliche in alle Ewigkeiten währt, durch die Sünde der Menschen hindurch ein ewiger Triumph der Idee der Ehe, den ihr der Gottmensch errungen.

Das neutest. Verhältniß beschreibt, wie wir schon oben angedeutet, mehrere übereinander liegende Geschichtskreise, deren letzter in den unendlichen Ring der Ewigkeit verschwimmt. Ehe wir diesem aufsteigenden Kreisgange nachgehen, um noch tiefer als bisher in das Mysterium der Ehe einzudringen, wenden wir uns rückwärts in das A. T. Das neutest. Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde hat, wie die Erscheinung Christi überhaupt, eine altest. Vorgeschichte, und diese Vorgeschichte, die als Eine große Vorstufe angesehen werden kann, bietet in sich den Anblick einer aufsteigenden Bewegung, und zwar einer doppelten. Das Verhältniß Jehovas zu Israel, insofern es sich als Ehe darstellt, hat sowohl innerhalb der Objectivität der altest. Heilsgeschichte, als innerhalb des altest. Bewußtseins, welches diese Heilsgeschichte reflectirt und über sie reflectirt, einen bestimmten Entwicklungsverlauf. Diese beiden Entwicklungsreihen decken einander nicht völlig, denn der äußere geschichtliche Verlauf läßt gewöhnlich einen Ueberschwang von Thatsächlichem übrig, dessen Verinnerlichung der Folgezeit aufbehalten bleibt. Es findet auch das Gegentheil statt, daß während in dem einen Falle nicht einmal die Gegenwart sich vollständig im Bewußtsein spiegelt, im andern sogar Fernzukünftiges in dasselbe hereintritt. Denn die Sache liegt nicht so, daß die Offenbarungsthatsachen Gott

zum Urheber haben, das Offenbarungsbewußtsein aber den Menschen selbst, sondern der Mensch erkennt so viel und so wenig, als Gott Erkenntniß darreicht, das Offenbarungsbewußtsein ist bei wesentlich gleichem Ineinandergreifen menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit ebensowohl Gottes Wirkung und Gestaltung als die Offenbarungsthatsachen.

Im Pentateuch findet sich weder direkt noch redebildlich irgendwo ausgesagt, daß Jehova Israels Gemahl oder Bräutigam sei. Wir könnten eine solche Aussage im Deuteron. erwarten, wenn die neuere Kritik Recht hätte, daß dieses unter Manasse verfaßt und unter Josia an das Licht der Oeffentlichkeit getreten sei, aber vergeblich. Das Deuter. zeugt auch hierin nicht gegen, sondern für seine Abfassung durch Mose. Uebrigens findet sich zwar in den elohistischen wie jehovistischen Bestandtheilen des Pent. das W. זנה vom Götzendienst Lev. 17, 7. 20, 5 f. Ex. 34, 15 f. Num. 15, 39. Dt. 31, 16. vgl. זנותיכם Num. 14, 33. Aber dieses זנה wird nicht einmal irgendwo mit על oder מאחרי und folgendem Namen Jehovas verbunden (d. i. buhlen neben Jehova, sich entziehend der Untergebenheit unter Jehova), in welchem Falle indirekt ausgesagt wäre, daß Jehova Israels rechtmäßiger Gemahl ist, sondern nur verbunden mit אחרי und folgenden Namen der Götzen (השעירים, אלהי נכר, המלך). Läßt sich nun gleich nicht läugnen, daß das pentateuchische זנה אחרי, in sich selbst betrachtet, sich zu dem weitern Entwicklungsverlauf wie der keimartige Anfang verhält, so ist doch einerseits gewiß, daß die Anschauung des Verhältnisses Jehovas zu Israel aus dem Gesichtspunkte der Ehe in der mosaischen und nachmosaischen Zeit noch gänzlich unentfaltet war, andererseits daß das זנה אחרי sie bei der Verbindung fleischlicher Unzucht mit den

alten Naturculten nicht einmal mit Nothwendigkeit voraus-
setzt. Und doch war gerade die Zeit der mosaischen Gesetz-
gebung die Zeit, in welcher die Volksgemeinde Israel Je-
hovas Gemahlin wurde, und die Synagoge hat Recht,
wenn sie bei den Worten Ex. 19, 17. „da führte Mose das
Volk heraus Gotte entgegen aus dem Lager" Mose sich als
Brautführer, das Volk als Braut, Jehova als Bräutigam,
die Thora als Vermählungsacte denkt. Aber die Thatsache
der sinaitischen Gesetzgebung war damals noch nicht in dieser
ihrer tiefen Bedeutung in das Bewußtsein getreten. Man
kann aus dem Schriftthum der mosaischen und nachmosai-
schen Zeit nicht einmal einen Beleg dafür beibringen, daß
man sich damals Israel als weibliche Person vorzustellen
gewöhnt war. Die beiden Stellen Ps. 9, 15. (seinen da-
vidischen Ursprung vorausgesetzt, den wir nicht bezweifeln)
und Am. 5, 2. sind die ältesten Stellen, in denen Israel
als בת ישראל und Zion als בת ציון erscheint; erst seit
der jesaianischen Zeit wird diese Verpersönlichung Israels,
Judas, Zions, Jerusalems als בת, בתולת oder בתולת בת
stereotyp und sehr beliebt. Auch solche verbildlichende Stel-
len, wie Jes. 61, 10. vgl. Jer. 2, 32. und 62, 5
vgl. Zef. 3, 17. wo Jehovas Liebesfreude an Israel
und Israels Liebesfreude an Jehova unter dem Bilde
der festlichen Freude des Bräutigams und der Braut
an einander dargestellt werden, finden sich nirgends in
dem der späteren Königszeit vorausgegangenen Schrift-
thum. Worin mag dies wohl seinen Grund haben, daß
erst in der Zeit der eigentlichen Weissagungsliteratur die
Anschauung des Verhältnisses Jehovas zu Israel aus dem
Gesichtspunkte der Ehe in das helle Licht des Bewußtseins
eintritt? Ich kann den Grund nur darin finden, daß die

Prophetie überhaupt die Richtung auf das Inwendige und Wesentliche der Thora hat, und darin, daß die durch Israels buhlerische Bündnisse mit den Weltmächten herbeigeführten Conflicte mit denselben die mächtigsten Impulse boten, Israel in dem Wesen und der Bedeutung seiner Weltstellung tiefer zu erfassen. Dazu kommt, daß die tief bedeutsamen Zeiten geboten, in die tiefste Tiefe des Offenbarungsinhalts hinabzusteigen, um da den Stoff zu tief einschneidenden Strafreden und tiefe Wunden verbindenden Trostreden zu schöpfen. Dazu kommt ferner die Geistesfülle des Verständnisses, durch welche ein Jesaia, ein Hosea, ein Jeremia, ein Ezechiel alle Propheten vor Usia und Jerobeam II. weit übertrafen. In dem ersten Theile der jesaianischen Weissagungen erhebt sich die Anschauung allerdings noch nicht über die zeitherige Stufe des keimartigen Anfangs. Man kann es auffällig finden, daß der in den elegischen Worten: wie ist sie zur Buhle geworden, die treue Stadt! (Jes. 1, 21.) liegende Gedanke, daß Israel zu Jehova in dem Pflichtverhältniß ehelicher Treue steht, von dem Propheten im ersten Theile nicht weiter verfolgt wird. Dagegen redet der zweite Theil c. 40 ff. von dem Verhältnisse Jehovas und Israels zu einander nicht allein in Bildern, die vom Braut- und Ehestande entlehnt sind, sondern das Verhältniß wird auch geradezu als eheliches gefaßt. So richtet Jehova Jes. 50, 1. an die Kinder Israel die trostreiche Frage: „wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie verstieß?“ Jehova hält den Kindern seines Volkes vor, daß er das Liebesverhältniß zu Zion nicht abgebrochen, denn die Mutter Israels, die Jehovas Gemahl ist, hat keinen Scheidebrief aufzuweisen, mit welchem sie Jehova entlassen und dadurch ihrer Wieder-

annahme auf immer entsagt hätte. In c. 54. wird der Gemeinde der Verbannung ein reicherer Kindersegen verheißen, als sie in friedlicher heimathlicher Gemeinschaft mit Jehova besaß, der עקרה ein reicherer als der בעולה, und weiterhin heißt es ausdrücklich: „Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht beschämt werden und verzage nicht, denn du wirst nicht erröthen, denn der Beschämung deiner Jugend (d. i. der ägyptischen Knechtschaft) wirst du vergessen und der Schmach deiner Wittwenschaft (d. i. der babylonischen Knechtschaft) nicht mehr gedenken, denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, Jehova der Heerschaaren ist sein Name, und dein Erlöser der Heilige Israels — Gott der ganzen Erde heißt er.“ Die Verwittwung in Babylonien war also nur eine zeitweilige (vgl. Jer. 51, 5), der Gemahl der Gemeinde, der allmächtige Schöpfer der Welt und Heilige Israels, lebt noch, er tritt aufs neue zu ihr in eheliches Verhältniß, in dem er das unverbrüchliche alte mit der alten Gnadenbethätigung und Innigkeit erneuert. Diese Anschauung schon Jes. c. 40—66. in so voller und farbenreicher Entfaltung zu finden, dürfen wir uns, wenn wir die Authentie dieser Trostweissagungen festhalten zu müssen glauben, nicht wundern. Denn schon bei Hosea, der noch früher als Jesaia auftrat, findet sich diese Anschauung zu einer doppelten symbolischen Handlung verkörpert. Hosea hat erstens eine זנונים zum Weibe zu nehmen und durch dieses Verhältniß und die Kinder, die aus ihm entspringen, Israels Verschuldung und Strafe zu versinnbilden, sodann eine מנאפת, die er ehe er sich zu ihr thut von allem strafbaren Umgang auf längere Zeit abschließt, um zu versinnbilden, daß Jehova sein ehebrecherisches Volk, nachdem es sich in langer Wartezeit des Götzendienstes enthalten hat, wieder zu Gna-

den annehmen wird. Diese Weissagung 3, 5. geht auf die neutest. אחרית הימים. Man sieht dies auch aus den an die erste symbolische Handlung sich knüpfenden Verheißungen. Denn wenn es dort c. 2. heißt, daß Israel zur ersten Liebe seiner Jugend, als es aus Aegypten zog, zurückkehren, daß es Jehova, um jeden Anklang an den Götzendienst zu vermeiden, nicht mehr בעלי, sondern אישי nennen, daß die umgebende Natur mit Israel in einem Bunde des Friedens stehen und aller Krieg auf Erden ein Ende haben wird, und es wird dann hinzugefügt: „und verloben werde ich mich dir auf ewig und verloben werde ich mich dir in Gerechtigkeit und Gericht und in Gnade und Barmherzigkeit, und verloben werde ich mich dir in Treue und du wirst Jehova erkennen“ (וידעת את ה׳), so ist dies ohne Zweifel eine Weissagung, welche den neutest. Aeon mit den Aeonen der Ewigkeit in Einen Gesammtblick zusammenfaßt und bis auf den äußersten, den absoluten Grund des Mysteriums hindurchschaut.

Aus dem bisherigen Verfolg der zweiten Entwicklungsreihe treten für die erste schon folgende zwei wichtige Punkte hervor. Das Israel, das aus Aegypten zieht, ist Jehovas Braut, und am Sinai erfolgt der erste Act der Vermählung: Jehova traut sich mittelst der Gesetzgebung Israel an. In diesen Gedanken lebt und webt auch Jeremia, wie wenn er Jer. 2, 2. sagt: „ich gedenke dir die Traulichkeit deiner Jugend, die Liebe deiner Brautschaft, da du mir nachzogest in der Wüste, in unbesäetem Lande.“ Unter allen Propheten aber ist es Ezechiel, welcher diesen und den sich daran knüpfenden Gedanken am weitesten nachgeht und sie zu großen Gemälden verarbeitet, um dadurch das buhlerische, ehebrecherische Treiben seines Volkes in das blendendste grellste Licht unendlicher Schändlichkeit und Todeswürdigkeit

zu stellen. So stellt er c. 23. die beiden Reiche, Samarien und Jerusalem, als zwei Frauen, Töchter Einer Mutter, dar; Samarien mit seinem selbsterwählten Gottesdienst nennt er Ohola (die ältere wegen ihres älteren Prinzipats seit Mose's Zeit), und Jerusalem, das Gottes erwählter Wohnsitz ist, Oholiba. Diese beiden Schwester führten in ihrer Jugend ein unkeusches, keineswegs jungfräuliches Leben in Aegypten, aber Jehova ehelichte sie doch und sie gebaren Söhne und Töchter, d. h., das Volk der beiden Reiche wurde als Eigenthumsvolk Jehovas ein zahlreiches, mächtiges, zugleich aber, wie der Prophet nun in ekelerregenden Bildern beschreibt, ein hurerisch und treulos aller Welt sich preisgebendes, so daß das Schwesterpaar, das ehebrecherische und mörderische, den strengsten Todesstrafen des göttlichen Gesetzes verfallen ist. Die Eine Person der Volksgemeinde ist hier in zwei Personen gespalten — eine der ursprünglichen Vorstellung eigentlich inadäquate, aber durch die altteſt. Polygamie nahegelegte, durch die Zeitgeschichte begünstigte, der kühnen und etwas bizarren Weise Ezechiels ganz entsprechende Ausmalung. In einer frühern Weissagung c. 16. erscheint die Volksgemeinde als Eine Person und Jerusalem als ihre Repräsentantin. In dieser Weissagung verbreitet sich der Prophet am weitläuftigsten über den geschichtlichen Verlauf des ehelichen Verhältnisses, in welches Jehova Israel zu sich gestellt hat. Wir theilen diese Stelle mit kurzen eingeflochtenen Erläuterungen mit, um dann von hier aus einen reflectirenden Rückblick auf die Vorgeschichte der Thatsache und Anschauung zu thun, von denen wir handeln.

Menschensohn — sagt Jehova zu dem Propheten — thue Jerusalem kund ihre Greuel und sprich: Also spricht der Herr, Jehova, zu Jerusalem: dein Ursprung (eigentlich

deine Ausgrabungen) und deine Geburt iſt aus dem Lande des Kananiters, dein Vater iſt der Emoriter und deine Mutter eine Hethitin (nicht blos ſymboliſch, wie Häv. es faßt). Und deine Geburt (was die anlangt) — am Tage da du geboren wurdeſt ward nicht abgeſchnitten dein Nabel und in Waſſer wurdeſt du nicht gebadet zur Säuberung und eingerieben wurdeſt du nicht mit Salz und gewickelt nicht in Windeln. Nicht fiel auf dich ein mitfühlend Auge, dir zu thun eins von dieſen, Mitde an dir üben, und wardſt geworfen auf die Fläche des Feldes in deines Lebens Scheuſal (in dieſer abſcheuerregenden Erſcheinung deiner ſelbſt, גֵּעֶל objectiv und alſo etwas anders als Jer. 14, 19) am Tage da du geboren wurdeſt. Da ging ich vor dir vorüber und ſah dich, wie du dich wälzteſt in deinem Blute (aus dem nichtverbundenen Nabel) und ſprach zu dir in deinem Blute: lebe! und ſprach zu dir in deinem Blute: lebe! (Wiederholung, um die Machtthat göttlichen Erbarmens, welche Jeruſalem in ihrem Blute erfuhr, der Erwägung tief einzuprägen). Zu Myriaden (רִבָּבָה generell), wie das Geſproß des Feldes macht' ich dich und du wuchſeſt heran und wurdeſt groß und trateſt in die anmuthigſte Jugendanmuth ein (עֲדִי, wie Pſ. 103, 5. parallel נְעוּרִים, die Jugend als Schmuck, als Blüthe des Lebens). Die Brüſte erhoben ſich und dein Haar (das Zeichen der Mannbarkeit) ſproßte, doch warſt du Nacktheit und Blöße. — Da ging ich an dir vorüber und ſah und ſiehe da, dein Alter war der Minne Alter, da breitete ich meine Fittige (die Enden des Obergewandes) über dich und bedeckte deine Blöße und ſchwur dir und trat in Bündniß mit dir, ſpricht der Herr, Jehova, und du wurdeſt mein. Und ich badete dich in Waſſer und ſpülte dein Blut (das der eingetretenen

Menstruation) von dir hinweg und salbte dich mit Oel und kleidete dich in Buntgewirktes und beschuhte dich mit Tachasch und umwand dich mit Byssus und bedeckte dich mit Seide (תחש, chines. sse), und schmückte dich mit Schmuck und legte Spangen an deine Arme und eine Geschmeidekette an deine Kehle. Und legte einen Schmuckring an deine Nase und Glöckchen an deine Ohren und ein prächtig Diadem auf dein Haupt. Da prangtest du in Gold und Silber und deine Kleidung war Byssus und Seide und Buntgewirktes, Feinmehl und Honig und Oel aßest du und erschienst schön über die Maßen und schwangst dich auf zum Königthum (תצלחי du taugtest und brachtest es zum Königth.). Und dein Ruf ging aus unter die Völker ob deiner Schönheit, denn unübertrefflich war sie wegen meiner Majestät, die ich auf dich gelegt, spricht der Herr, Jehova. Doch du vertrautest auf deine Schönheit (auf die Gabe mit Abkehr vom Geber) und buhltest neben deinem Namen (על wie Richter 10, 1 f.: neben dem Namen einer Gemahlin Jehovas, die du warest und hießest).

Die folgende Schilderung der treulosen und rasenden Buhlschaften der Vermählten Jehovas geht uns hier nichts an, desto schärfer haben wir die fünf Höhepunkte der Geschichte Israels ins Auge zu fassen, welche aus der Schilderung so weit wir sie mitgetheilt hervortreten. 1) Aus Kanaan ist die Vermählte Jehovas hervorgegangen und abgesehen von den heiligenden Gottesworten und Gottesthaten, die in ihre Ursprünge verflochten sind, ist der Naturgrund derselben nicht besser als amoritisch und hethitisch, sie ist nicht durch das Zusammenwirken geistlicher, sondern natürlicher und sündebefleckter Potenzen geboren, also nicht πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος, sondern σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός,

2) In Aegypten, wo Jehova seinem hülflosen und noch unerwachsenen Volke eine Zuflucht vor der Gefahr des Todes bereitet hatte (vgl. Gen. 45, 5), machte er es, wie der Prophet bildlos sagt, zu Myriaden — im Bilde: es wuchs zum mannbaren Mädchen heran, aber noch wie ein wildgewachsenes Kind der Natur und, wie wir aus 23, 3 wissen, nicht ohne den verderbenden Einfluß ägyptischen Götzendienstes und ägyptischer Sittenlosigkeit. 3) Da erging an die gereifte, aber nicht unbefleckt gebliebene Jungfrau der Ruf Jehovas und, wie wir aus Jer. 2, 2. ergänzen, gezogen von Liebe zu Jehova, folgte sie ihm aus dem wohlhäbigen Lande in die unwirthliche Wüste. Diesen Stand der Brautschaft läßt Ezechiel unerwähnt und versetzt uns aus Aegypten sogleich an den Sinai. Da breitete Jehova über Israel die Fittige seiner Herrlichkeit und schloß mit ihm, indem er es unter eidlicher Zusage zu seinem Eigenthumsvolke machte, das Ehebündniß des Gesetzes. Israel, gebadet in Wasser, gewaschen von seinem Blute, gesalbt mit Oele, wurde עם קדוש, eine ממשלת כהנים. Die Gebote und Institutionen des Gesetzes — das sind die bunten Stoffe, die köstlichen Schuhe, der byssene Gürtel, die seidnen Gewänder, das prächtige Diadem, das Geschmeide von Gold, Silber und Perlen, womit Jehova die Neuvermählte schmückte. 4) So geschmückt wohnte er sie in Kanaan ein, „einem Lande reich an Weizen und Gerste und Reben und Feigen und Granaten, einem Lande reich an Oelbäumen und an Honig“ (Dt. 6, 8), und sie genoß des Landes Früchte. 5) Hier gelangte das mit Schönheit und allen verschönernden Gaben überreichlich ausgestattete Volk zur Höhe eines Königreichs, auf welches Jehova den Abglanz seiner eignen Majestät legte, so daß der israelitische Staat als das Ideal eines

Staates unter den Völkern galt. Das ist der aufsteigende Stufengang der Geschichte der בת ישראל oder בת ירושלים, der Gemeinde des Alten Bundes. Aus einem hülflosen Findelkind ist sie durch die Macht und Gnade Jehovas, der sie erwählt hat, zur ruhmreichen Königin geworden. Aber so hoch sie Jehova erhöhet, so tief hat sie sich selbst erniedrigt durch ehebrecherische fluchwürdige Vermischung mit der Welt und ihren Götzen.

Vergleichen wir nun das eheliche Verhältniß der altteſt. Gemeinde, wie es sich in der altteſt. Geschichte und dem altteſt. Bewußtsein darstellt, mit dem ehelichen Verhältniß der neuteſt. Gemeinde, wie wir es oben seinem immer gleichen Wesen nach erkannt haben, so zeigt es sich deutlich, daß das eine nur die diesseitige und einseitige Vorbildung und Vorausdarstellung des andern ist. Das neuteſtamentliche Verhältniß ist ein Wechselverhältniß des Gottmenschen mit der nach Geist und Leiblichkeit der jenseitigen Welt angehörigen Gemeinde. Die Offenbarung Gottes im Fleisch, welche sich erst innerhalb der Geschichte und dann innerhalb des Bewußtseins vollzieht, bildet die scharfe und starke Scheidelinie beider Teſtamente. Erst die Erscheinung des δεύτερος Ἀδάμ, welcher zugleich κύριος ἐξ οὐρανοῦ ist, ist die Grundlegung einer wiedergeborenen, dem neuen, jenseitigen Aeon angehörigen Menschheit. Im A. T. ist das eheliche Verhältniß ebendeshalb nach beiden Seiten hin unvollendet. Jehova, der es eingeht, ist Gott und noch nicht Mensch, Geist und noch nicht Fleisch (vgl. Jeſ. 31, 3) und die Gemeinde, mit der er es eingeht, ist irdisch und noch nicht göttlicher Natur theilhaftig, Fleisch und noch nicht Geist. Denn während die neuteſt. Gemeinde Gottes Geist zum Principe ihres Daseins und Lebens und

zum Bande ihrer Gemeinſchaft hat, iſt die altteſt. Gemeinde ein Volk, welches zwar aus geheiligtem, aber doch nicht ſündloſem Samen entſproſſen iſt und zwar nicht des Beſitzes mannigfacher geiſtlicher Güter und Gaben ermangelt, aber doch durch Bande des Blutes und unabänderliche Satzungen eines volklichen Gemeinweſens zuſammengehalten wird. Die altteſt. Gemeinde iſt auch Gottes Geſchöpf und Gebilde, indem Gottes Macht und Gnade den greiſen Abraham und die unfruchtbare Sara zu den Stammeltern Iſraels machte, aber es läßt ſich doch nicht von ihr ſagen, daß ſie οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς entſtanden ſei, die Wurzeln ihres Daſeins liegen in der alten Welt der Schöpfung, deren Zeugungen trotz aller göttlichen Einwirkung mit Unreinheit und Sünde behaftet ſind. Die altteſt. Gemeinde iſt noch nicht καινὴ κτίσις, noch nicht ἀπαρχὴ der von Chriſto aus beginnenden neuen Schöpfungen (Jac. 1, 18), noch nicht das Gegenbild Eva's, weil die Verwirklichung dieſes Gegenbildes die Erſcheinung des gegenbildlichen Adam vorausſetzt. Aus dem Geiſte und der verklärten Leiblichkeit dieſes hat die neuteſt. Gemeinde, ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ, ein der himmliſchen, der jenſeitigen Welt angehöriges geiſtleibliches Daſein. Die altteſt. Gemeinde iſt Volksgemeinde mit ſarkiſcher und ebendeshalb ſichtbarer Leiblichkeit, die neuteſt. iſt Geiſtesgemeinde mit pneumatiſcher, aber noch verborgener und deshalb unſichtbarer Leiblichkeit. Jene iſt dieſſeitig und nur vom Jenſeits beleuchtet, dieſe jenſeitig und nur noch vom Dieſſeits verhüllt. Zu der durchſündet materiellen, beſchränkt nationalen Leiblichkeit Iſraels hat Gott kein anderes als das ſchöpferiſche Verhältniß. Ein geiſtleibliches und alſo in vollem Sinne eheliches Verhältniß Gottes zur Gemeinde iſt

erst von da an möglich, wo Gott Menschennatur angenommen und die Gemeinde eine neue Menschennatur von Gott empfangen hat. Darum ist erst in dem Verhältnisse des Gottmenschen zu der Gemeinde, welche aus ihm gebildet und ganz und gar von seinem Geiste durchwaltet ist, welche die Taufe neugeboren und sein Gottesblut innerlich und einmal für immer gereinigt hat, das Gegenbild der Ehe vollkommen verwirklicht; das Weib Jehovas ist nur die nach beiden Seiten hin unvollendete Vorausdarstellung des Weibes Christi und ihre Geschichte erst nur die Geschichte des Schattens des Künftigen.

Die Geschichte des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde ist die Erfüllungsgeschichte dessen, was die altest. Vorgeschichte vorbildet und die altest. Prophetie weissagt. Daß die neutest. Geschichte mehr als bloße Fortsetzung und Weiterführung der altest., daß sie Vollendung derselben mittelst Setzung eines neuen Anfangs und höheren Fortganges ist, liegt schon in dem Begriffe der Erfüllung und des Gegenbildes. Dieser neue Anfang besteht darin, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabkommt, um menschgeworden sich aus der alten Menschheit eine Gemeinde zu erwerben, die seine Braut sei. Der Gottmensch ist gleich bei seinem Eintritt in die Welt νυμφίος, insofern er mit Bräutigamsgedanken in die Welt eintritt und sofort das Werden der Gemeinde, der νύμφη, beginnt. Noch ist die Vollendung der Braut und die Hochzeit in weiter Ferne, aber der Mann des Festes ist doch schon erschienen, die Bräutigamsstimme der Freudenpredigt des Evangelii erschallt, die Braut, die keinem Menschen, sondern ihm, dem Gottmenschen, zu eigen gehört, beginnt aus Israel heraus, die Kirche aus der Synagoge sich zu gestalten und zu wachsen, die

in ſich ſelbſt freudenreiche Vorbereitung der zukünftigen Feſtfeier geht in vollem Schwange. In dieſem Sinne ſagt der Täufer bei Joh. 3, 29.: wer die Braut hat, iſt Bräutigam; der Freund aber des Bräutigams (ſo nennt er ſich ſelbſt, nicht παρανύμφιος שושבן, ein Name, der Stellung und Beruf des Täufers nicht adäquat bezeichnen würde), der daſteht und ihn hört (verſunken in innigem Ergötzen an des Freundes in Antlitz und Wort ſich ſpiegelndem Glücke), freut ſich hoch ob des Bräutigams Stimme (in der ſeine Freude laut wird); dieſe meine Freude iſt denn erfüllet d. h. die Freude der Hoffnung iſt nun, da der Gehoffte erſchienen, Freude über ihre Erfüllung und alſo volle Freude geworden. Dieſe Wahrheit, daß mit dem Auftreten Jeſu eine wonnige bräutliche Zeit angebrochen iſt, hat Johannes gleich in den Vordergrund ſeines pneumatiſchen Evangeliums geſtellt, indem er die von den andern Evangeliſten übergangene erſte Herrlichkeitsoffenbarung Jeſu in der Stille eines galiläiſchen Familienkreiſes berichtet. Auf einer Hochzeit verrichtet Jeſus ſein erſtes Wunder, denn ſein eigner Lebensgang iſt der eines Bräutigams, der einer gläubigen Gemeinde ſich entgegen bringt und ſie heimführen will zur Hochzeit. Die Verwandlung des Waſſers der ſteinernen Krüge in Wein iſt wie ein Vorbild und Vorſpiel ſeiner nun anhebenden Wirkſamkeit. Das Evangelium ſelbſt deutet in dem κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων 2, 6. auf die Idee, welche in dieſem Ereigniß zu Kana ſich Geſtalt gegeben hat. Denn die ſteinernen Krüge mit dem Waſſer, für das ſie beſtimmt ſind, dienen dem Geſetze, das ſeiner Form nach ſteinern iſt und mit dem was es in ſich hält nur eine äußerliche, ſarkiſche Reinigung zu wirken vermag, wie das Waſſer. Da kommt Jeſus und das Waſſer des

Gesetzes im Steine seines Buchstabens verwandelt sich in Wein der Mark und Bein durchdringt, das Wasser das über die Hände gegossen werden soll in Wein der das Herz erfreut. Er spendet statt des Reinigungswassers des Gesetzes den Geist des Evangelii. Mit ihm beginnt statt der peinlichen und armseligen Zeit des Gesetzes eine im Geiste freie, an Gaben reiche, allen Kummer in Freude, alle Armuth in Reichthum verwandelnde holdselige Festzeit. Der in die Mitte seines Volkes eingetretene Christus, der in die Mitte der Menschheit eingetretene Gottmensch mit noch verhüllter, aber doch in seinen Wundern durchstrahlender δόξα ist der νυμφίος, von dem ein neues festliches Leben ausgeht und um den es kreiset.

Darum antwortet Jesus selbst Mt. 9, 15 f. (parall. Mr. 2, 19 f. Lc. 5, 34 f.) auf die Frage der Johannesjünger: warum fasten wir und die Pharisäer so viel, deine Jünger aber fasten nicht? in den der Anschauung des vierten Evangeliums ganz entsprechenden Worten: „es können doch nicht die Hochzeitsleute trauern, so lange sie bei sich den Bräutigam haben!? Es werden aber Tage kommen, wenn weggerückt sein wird der Bräutigam von ihnen und dann werden sie fasten.“ Die Jünger Jesu sind als Diener und Genossen der sich vorbereitenden Hochzeit υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος; der Bräutigam hat sie sich beigeordnet, ihn auf seinem Freudenwege zu begleiten. Auf diesem Freudenwege wird ihnen der Bräutigam plötzlich einmal entschwinden und dann ist es Zeit, daß ihre Freude sich in fastende Trauer verkehre. Es ist damit die Zeit von Jesu Todesleiden bis zu seiner Auferstehung, keineswegs die von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft gemeint. Denn der Auferstandene und Erhöhete ist so wenig von ihnen genommen,

daß er vielmehr ihnen erst recht gegenwärtig ist: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι κτλ. Mt. 28, 20. Jesum nicht mehr κατὰ σάρκα kennend, kennen sie ihn erst recht, ihn den ausgewirkten neuen Menschen als neue, in ihm lebende und webende Creaturen 2 Cor. 5, 16 f.

Unter der Fastenzeit der Jünger ist also nur jenes μικρόν zu verstehen Joh. 16, 16., wo er ihren sinnlichen und geistigen Augen zugleich entrückt war. Ihre Trauer während dieses der Welt zur Freude gereichenden μικρόν wird Joh. 16, 21 f. mit der Schmerzensarbeit einer Gebärenden verglichen, ihre Freude über den Herrn, der sich ihnen wieder zu sehen giebt, mit der Freude des Weibes über den Menschen, den sie geboren hat. Der Vergleichspunkt ist hier nicht blos der in frohen Erfolg ausläufende Schmerz. Der κατὰ σάρκα gestorbene, κατὰ πνεῦμα lebendig gewordene Christus ist wirklich der erste wiedergeborene Mensch, der πρωτοτόκος ἐκ τῶν νεκρῶν Apok. 1, 5. Col. 1, 18., und die erst über seinen Tod betrübten, dann seiner Auferstehung sich freuenden Jünger haben wirklich die Entwickelung eines neuen Lebens aus ihrem Innern durchgemacht, eines Lebens, welches mit einer Freude verbunden ist, die weil sie den Ewiglebendigen zum Inhalte hat Niemand ihnen zu entreißen vermag. Mit der Verklärung des Gottmenschen nimmt das rechte Dasein der κοινωνία erst seinen Anfang, der Gemeinde, die aus ihm wie Eva aus Adam gebildet ist und die seiner sehnsüchtig harret, obgleich er ihr schon jetzt so nahe ist, als sie sich selbst.

Man betrachtet gewöhnlich den pfingstlichen Tag der Ausgießung des heil. Geistes als den Geburtstag der Gemeinde Christi. Faßt man dies in dem strengen Sinne, daß die Gemeinde an diesem Tage an das Licht der Welt

geboren worden ist, so ist es richtig. Sie ist an diesem Tage nicht erst geworden, sondern geboren. Der Geburt geht die Empfängniß und ein längerer Bildungsproceß im Verborgenen voraus. So ist die Gemeinde, auf ihren Wesensbestand innerhalb der Zeitlichkeit gesehen, am Pfingsttage zwar vollendet worden, aber nicht erst geworden; die Ausgießung des Geistes ist das Ende ihres Werdens, nicht ihr Werden in seinem ganzen Umfang. Denn wenn das von Christo herstammende Dasein der Gemeinde ein geistleibliches ist, so erinnert man sich, daß schon der Auferstandene und noch nicht Erhöhete die Jünger anhaucht (Joh. 20, 22. ἐνεφύσησε, wie Gen. 2, 7. ἐνεφύσησε εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς) und ihnen πνεῦμα ἅγιον mittheilt, und daß schon der seinem Todesleiden Entgegengehende und noch nicht Auferstandene ihnen unter Brot und Wein seinen Leib und sein Blut darreicht. Gegen die Ansicht von Hofmann, Kurtz (der sie jedoch in seinem Lehrbuch der heil. Geschichte S. 212 der 4. Ausg. fast aufgegeben zu haben scheint) u. A., welche Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie S. 189) zu Gunsten der reformirten, „vom ersten Abendmahl historisch abstrahirten" Lehre geltend macht, daß nämlich in diesem von Christus, dem damals noch nicht gestorbenen und noch nicht verklärten, noch nicht sein Leib und sein Blut dargereicht werden konnte, halte ich auch jetzt noch, wie Biblisch-prophetische Theologie S. 257., das Gegentheil fest, überzeugt, daß der substantielle Inhalt des Sacramentes durch alle Zeiten hindurch sich nach dem des Einsetzungsmahles bestimmt. Aber läugnen läßt sich doch auch nicht, daß die Leiblichkeit des noch nicht Gestorbenen qualitativ eine andere ist als die des Auferstandenen oder Erhöheten, man wird sich also für die Ansicht Huschke's (Wort

und Sacrament die Factoren der Kirche, Rudelbach-Guericke's Zeitschrift 1849) entscheiden müssen, daß der Verklärungsproceß, welchen die Leiblichkeit des Herrn mittelst der Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes erfuhr, auch das Fleisch und Blut desselben ergriff, welches den Jüngern mittelst des Einsetzungsmahles immanent geworden war. Diese Ansicht ist um so annehmbarer, als ja mittelst des Sacramentes Christus nicht theilweise, sondern in Anbequemung an unsere natürlichen Genußweisen ganz in uns eingeht, auch verharrt ja überhaupt die sacramentliche Gabe in dem Empfänger nicht in unlebendiger und gleichartiger Ruhe, sie wird je nach dem persönlichen Verhältniß, welches der Mensch zu ihr einnimmt, zur Potenz des Lebens oder zur Potenz des Todes, und in denen die verloren gehen verwandelt sich der Heiland und der Richter zur Buße (1 Cor. 11, 30—32) in den schließlichen Gerichtsvollstrecker, das in seine Gleiche verklärende und die Finsterniß bekämpfende Licht wird zum verzehrenden Feuer.

Der Gedanke Huschke's behauptet seine tiefe Wahrheit und gewinnt sie erst recht, wenn wir ihn verallgemeinern. Die Geschichte des menschgewordenen Sohnes Gottes ist von ihrem ersten Anbeginn an zugleich die Geschichte der neuesten Gemeinde. Schon die Empfängniß Christi ist zugleich die Empfängniß der Gemeinde Christi. Denn wie in dem Urmenschen der Schöpfung das Weib und damit die ganze Menschheit der Schöpfung enthalten war, so war in dem Urmenschen der Erlösung vom ersten Moment seines Gewordenseins an die Gemeinde und damit die ganze Menschheit der Erlösung mitgesetzt. Das ist nicht blos ein sinniger Einfall, sondern die wahrste Wahrheit, so mathematisch gewiß, als jedes lebendige Princip sein principiatum, jede

organische Ursache ihre Wirkung in sich selbst trägt und aus sich selbst herausseßt. Wie Adam der erste Mensch, seine Urentwicklung potentiell zugleich die des Menschengeschlechts und dieses der vielverzweigte Absenker seines eignen Lebens ist, so ist Christus der erste neue Mensch und so zu sagen der erste Christ, seine Urentwicklung potentiell zugleich die der Kirche und diese das aus Christo dem Gottes- und Menschensohn als der ἀρχή hervorgegangene Geschlecht der Kinder Gottes unter den Menschen, die durch ihn als den ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας eröffnete Reihe der Erlöseten — eine neuerdings besonders von Karsten in seinen Vorlesungen und seiner Kritik des Werkes von Thiersch mit zunehmendem Verständniß weiter auseinandergelegte Wahrheit. Und ist nicht wirklich auch in unmittelbarer Folge des Entwickelungsanfangs Jesu der Entwickelungsanfang einer Gemeinde des wesentlichen Heils geseßt? Ist nicht schon Maria ein Erstlingssproß der werdenden neutest. Gemeinde? Sie ist es zwar nicht, wenn man sie abstract als Mutter des Herrn betrachtet, sie ist es aber wegen ihres Glaubens an den Wundersohn, den sie geboren. Man kann sagen, daß in jenem feierlichsten Augenblicke der Weltgeschichte, in welchem Maria das glaubensgehorsame γένοιτο sprach (Lc. 1, 38) Christus und Christenheit zugleich ihren Anfang nahmen, Maria ist wirklich die erste Knospe der neuen Zeit und als solche ihr weissagender Anfang, weshalb nach Hengstb's Bemerkung Apokal. 1, 505. Johannes c. 12. die Kirche in dem Typus der Jungfrau Maria schaut oder in der Jungfrau Maria ein Bild der Kirche erblickt. So beginnt also schon mit der Empfängniß Christi das Werden seiner Gemeinde und sie durchläuft von da an, vorerst sehr vereinsamt und zurückgezogen in tiefes Geheimniß, eine in ihm

wurzelnde, um ihn kreisende Geschichte. Maria, Joseph, die bethlehemitischen Hirten, Simeon und Anna sind der thatsächliche Anfang der Gemeinde aus Israel, die Weisen vom Morgenlande der thatsächliche Anfang der Gemeinde aus den Heiden. Zugleich mit dem Wachsthum des Erlösers wächst auch der Kreis der Gemeinde, dessen schöpferischer Mittelpunkt er ist. Seine öffentliche Wirksamkeit beginnend, schafft er sich in Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes und den Andern zugleich Jünger und seine eigne Thätigkeit vermittelnde Organe für die Gemeinde. Die Gemeinde wird so anticipativ bereits zum gegliederten Leibe. Sie bleibt zwar eine kleine Heerde, aber sie nimmt doch zu mittelst des gemeindeschöpferischen Wirkens des Apostels der Apostel (Hebr. 3, 1) und des von ihm geschaffenen, ihm untergeordneten Apostolats. Ihre Geschichte ist schon jetzt in die Geschichte Christi verflochten, ja kraft des organischen Zusammenhangs, in welchem Seele und Leib, Haupt und Glieder zu einander stehen, ist ihre Geschichte die Geschichte Christi selber, nicht zwar in sichtbarer, aber in nicht weniger wirklicher unsichtbarer Wirklichkeit. Wenn der Apostel Eph. 2, 4 ff. sagt, daß der erbarmungsreiche Gott uns mit Christo lebendig gemacht (*συνεζωοποίησε*) und mit ihm auferweckt (*συνήγειρε*) und mit ihm in den Bereich des Himmlischen versetzt hat (*συνεκάθισεν*) und dabei stark betont, daß wir durch Gnade aus dem Tode der Uebertretungen heraus Gerettete sind, was sagt er da anders, als daß jene Thatsachen von Christo nicht blos für die Gemeinde erlebt, sondern von der Gemeinde miterlebt worden sind, nicht aber so, daß sie sich in zuvorkommender Willigkeit neben Christo denselben Erlebnissen untergab, sondern so Gott sie in zuvorkommender Gnade in Christo derselben Erlebnisse theilhaftig machte.

Wie in Adam das ganze Menschengeschlecht gefallen ist, aber im Zustande des Unbewußtseins und wie die Buße dieses Unbewußtsein zu dem Bewußtsein der Erbschuld erhebt, welche sich aus der Solidarität des Geschlechts und der dadurch gegebenen Reversibilität der Schuld ergiebt, so ist in Christo die ganze Gemeinde des neuen Menschengeschlechts gestorben, lebendig geworden und erhöhet, aber im Zustande des Unbewußtseins und der Glaube erhebt dieses Unbewußtsein zu dem Bewußtsein des Erbverdienstes, welches sich für die Gemeinde aus dem organischen Zusammenhange ergiebt, in welchem sie zu dem anderen Adam steht. Der Glaube ist Nacherleben und Wissen jener mit und in Christo unbewußt erlebten Thatsachen und die Sacramente sind die Gnadenmittel dieses Nacherlebens und die Siegel dieses Bewußtseins (vgl. Col. 2, 9 ff. 3, 1 ff.). Wir erinnern uns nun wieder des oberwähnten Gedankens Huschke's, um die Realität jenes unbewußten Mitlebens zu begreifen. Christus war den Jüngern wirklich kraft des Stiftungsmahls seines Leibes und Blutes immanent geworden und auch schon kraft seines Wortes waren sie Reben an ihm dem wahrhaftigen Weinstock. Christus hatte sich eingesenkt in sie und sie wären eingesenkt in Christum. Deshalb ist die Geschichte Christi und der Gemeinde keine doppelte, sondern Eine. Von der Empfängniß bis zum Sitzen zur Rechten des Vaters ist Christus der werdende und die Gemeinde die mitwerdende, der Pfingsttag also nur in dem Sinne ihr Geburtstag, daß sie damals als gewordene ans Licht trat, nicht in dem Sinne, daß damals ihr Werden seinen Anfang nahm. Der Bräutigam ist in der vollen Herrlichkeit des Gottmenschen, königlich thronend und priesterlich waltend zur allgegenwärtigen Rechten des Vaters und also ungeschieden von seiner

Gemeinde. Am Pfingſttage vollendet er den inwendigen Schmuck ſeiner Braut und beſiegelt ihr, daß er bei ihr iſt und ſich zu ihr bekennt vor aller Welt, durch die Gabe ſeines verheißenen Geiſtes. Aber obwohl er bei ihr iſt, ſo iſt er doch nur unſichtbar bei ihr und obwohl ſie bei ihm iſt, ſo führt ſie doch ein mit Chriſto in Gott verborgenes Leben. Wenn aber Chriſtus, ihr Leben, offenbar werden wird, ſagt der Apoſtel Col. 3, 4., dann wird auch ſie offenbar werden mit Chriſto in Herrlichkeit. Jene Zwiſchenzeit des unſichtbaren Verkehrs des νυμφίος und der νύμφη und des ſich vorbereitenden γάμος wollen wir nun im Lichte der Schrift etwas näher betrachten.

Die Vollendung des Weſensbeſtandes der Gemeinde Chriſti innerhalb der Zeitlichkeit iſt wohl zu unterſcheiden von der Vollendung ihrer Entwickelung innerhalb der Zeitlichkeit. Jene ſchließt ſich mit dem Pfingſttage ab, dieſe beginnt mit ihm erſt recht. Von da an iſt die Braut Chriſti in fortgehendem geiſtleiblichem Wachsthum begriffen, ihr Geiſtesleben wird immer bewußter, reicher, reifer; ihr Leib immer großartiger, vielgegliederter, weiter ſich erſtreckend. Die Mittel dieſes Wachsthums ſind Wort und Sacrament. In dem Worte geben Chriſtus und die Gemeinde ſich gegenſeitig vor ſich ſelber und vor der Welt Zeugniß, durch die Taufe gewinnt die Gemeinde immer neuen Zuwachs und ſchließt mit Chriſto immer aufs neue ein ewiges Bündniß, in dem heil. Abendmahl feiern ſie ihres Liebesbundes thatſächliches Gedächtniß. In dem Worte giebt er ſich ſeiner Braut zu erkennen, in der Taufe giebt er ſich ihr zu eigen, im Abendmahl giebt er ſich ihr zu genießen. Das Wort iſt ſeine Stimme, die Taufe ſeine Umfahung, das Abendmahl ſein Kuß. Mittelſt dieſer Gnadenmittel, welche um die Ent-

wicklung der Kirche innerhalb der Zeitlichkeit zu vollenden, seit dem Pfingsttage im Schwange gehen, verkehrt Christus mit seiner Braut selbstgegenwärtig und selbstwirksam, aber unsichtbar, unter zeitlicher Hülle und deshalb nur erkennbar für den Glauben. Jene Entwicklung geht so vor sich, daß die Gesammtheit der Gläubigen, welche Christi Braut ist, sich mittelst Wort und Taufe immer mehr erweitert und mittelst Wort und Abendmahl im Glauben erhält, befestigt und vertieft. Das göttliche Agens dieser Entwicklung ist der heil. Geist; er erweitert die Gemeinde Christi und erhält sie in seiner Liebe, er verklärt Christum in ihrem Herzen, er steht ihr als Paraklet zur Seite, um ihr durch seinen wirksamen Zuspruch die Sichtbarkeit ihres Bräutigams zu ersetzen. Wir sprachen oben Johannes dem Täufer den Charakter des παρανύμφιος ab; der Paraklet ist der παρανύμφιος Christi, der die Braut wirbt und sie dem Bräutigam zuführt und auf dem Wege zum Bräutigam sich ihr zur σφραγὶς und zum ἀῤῥαβὼν der Erreichung ihres Sehnsuchtszieles begiebt (Eph. 1, 13 ff.). Das Geschäft der Brautwerbung vollzieht er ordentlicherweise durch Vermittlung des von Christo gegründeten, mit seinen (des Geistes) Gaben und Kräften ausgestatteten Amtes das die Versöhnung predigt; darum will der Apostel 2 Cor. 11, 2., indem er göttlichen Eifers um die Treue der korinthischen Gemeinde eifert, von ihr als Brautwerber und also zu diesem Eifern berechtigt erkannt sein: „denn ich warb (ἡρμοσάμην γὰρ), euch Einem Manne als reine Jungfrau darzustellen, Christo“ (dem ihr also ungetheilte Treue schuldet, um das zu bleiben was ihr geworden).

In der Parabel Mt. 22, 1—14. wird uns diese Zwischenzeit von der Auffahrt des Herrn bis zu seiner Wieder-

kunft, wo der heil. Geiſt durch Vermittlung des Amtes und der Gnadenmittel des Wortes und der Taufe die es handhabt die bräutliche Gemeinde ſammelt und bereitet, unter dem Bilde der Einladung zu einem hochzeitlichen Mahle dargeſtellt, welches ein König ſeinem Sohne zurichtet. Dieſer König iſt Gott; der Königsſohn Gottes Sohn, der auf den Thron der Majeſtät zur Rechten des Vaters erhöhete Gottmenſch; die Knechte, welche einladen, die Apoſtel und überhaupt die Träger des evangeliſchen Amtes. Das Verhalten der Geladenen iſt ſehr verſchieden. Die einen, zwiefach geladen (erſt in den Tagen des Fleiſches Jeſu, dann durch den Apoſtolat nach ſeiner Erhöhung), wollen nicht kommen und ſind ſo in das Irdiſche verſunken, daß ſie ſich um die Einladung gar nicht kümmern — das iſt die Maſſe des jüdiſchen Volkes. Die andern mißhandeln ſogar die ſie einladenden Knechte des Königs — das ſind die Obern des jüdiſchen Volkes. Die dritten werden von den Landſtraßen geholt und kommen willig — dies die bunte Heidenwelt. Nachdem der Ruf an das Gewimmel der Heiden ergangen iſt, könnte es ſo ſcheinen, als ob es dem Könige nur darum zu thun wäre, den Feſtſaal zu füllen, aber nein! der König muſtert ſeine Gäſte und ſo parteilos die Freundlichkeit der Einladung, ſo groß die Gnadenfülle der Feſtſpenden iſt, ſo wird doch kein Geladener gelitten, der nicht in einem der Feier entſprechendem Gewande erſchienen iſt. Man ſieht aus dieſem letzten Zuge, daß die Parabel nicht das himmliſche Mahl, ſondern das dieſſeitige Vormahl des Reiches Gottes beſchreiben will, in welches die Scheidung der berechtigten und unberechtigten Gäſte hineinfällt. Darum heißt das Mahl ἄριστον, nicht wie in der verwandten, aber doch auch ſehr verſchiedenen Parabel bei Lc. 14, 16—24., in

welcher von keiner weiteren Sichtung der Gäste die Rede ist, δεῖπνον. Indeß ist das jenseitige δεῖπνον doch nur die Fortsetzung des von jener Sichtung unterbrochenen diesseitigen ἄριστον. In welchem Verhältniß stehen aber die Hochzeitsgäste zu der Braut, mit welcher sich Christus vermählt? Ebendiejenigen, antwortet Roos mit Recht, welche zusammengefaßt die Braut sind, sind als Einzelne betrachtet Gäste bei seiner Hochzeit. Die Ladung zur Hochzeit ist nur eine andere minder adäquate Vorstellung dessen was in der Zeit des sich vorbereitenden γάμος vorgeht und adäquater als die Werbung der Braut vorgestellt wird.

In dieser Zwischenzeit geht die Braut Christi ihrem Bräutigam entgegen, indem sie sich anschickt, den Wiederkommenden zu empfangen und Christus geht seiner Braut entgegen, indem er sich anschickt, sie heimzuholen. Dieses thatsächliche Wechselverhältniß stellt uns die Parabel von den zehn Jungfrauen Mt. 25, 1—13. in der Strahlenbrechung eines farbenreichen Gemäldes vor Augen. Schon in der oben angeführten Stelle 2 Cor. 11, 2, führt partizipative die korinthische Gemeinde den Namen einer jungfräulichen Braut Christi, welcher eigentlich nur der Gesammtgemeinde zukommt. Denn die Eine ἐκκλησία stellt sich innerhalb der Zeitlichkeit in einer Mehrheit örtlich, volklich, geschichtlich, zuständlich unterschiedener ἐκκλησίαι dar; die Eine Braut als eine Mehrheit geschwisterlich verbundener Bräute des Einen Christus. In diesem Sinne nennt Petrus 1 P. 5, 13. im Verhältniß zu dem Kreise der kleinasiatischen Gemeinden, an die er schreibt, die Gemeinde, von welcher aus er jene begrüßt, ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ und auch Johannes scheint in dem zweiten Briefe unter der ἐκλεκτὴ κυρία und ihren Kindern, an die er schreibt und die er von

den Kindern ihrer Schweſter grüßt, nicht eine einzelne Perſon, ſondern eine Gemeinde zu verſtehen; es iſt dies die auch mir wahrſcheinliche Anſicht Hengſtenberg's, Apok. 1, 210. und Hofmann's, welcher 2, 321. darauf aufmerkſam macht, daß gerade Johannes, dem Verf. des Evangeliums und der Apokalypſe, die Anſchauung der Kirche als der νύμφη eigen iſt und daß bei der Beziehung dieſer Anſchauung auf das Hohelied das Verhältniß der Namen κύριος und κυρία (Kirche) ſich dem vergleicht, in welchem שלמה und שולמית zu einander ſtehen. So ſind auch in der Parabel Mt. 25, 1—13. die zehn Jungfrauen, ſei es daß man mit Bähr und Kurtz die Zehn als Zahl des Vollſtändigen (die Zehn τέλειος ἀριθμὸς auch bei den Pythagoräern) oder mit Hofmann als Zahl des Menſchlich-Möglichen faßt, ein Bild der aus vielen und verſchiedenartigen Gliedern beſtehenden Geſammtgemeinde Chriſti. Dieſe Geſammtgemeinde, welche der Erſcheinung ihres Bräutigams wartet, theilt ſich in ſolche, welche bei dieſer Erwartung ſich klug und ſolche, welche ſich bei derſelben thöricht verhalten. Mit brennenden Lampen gehen die zehn Jungfrauen εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου, aber nur fünf haben außer dem Oele, welches ſich in den Lampen verzehrt, noch Oel in Gefäßen bei ſich, d. h. nur fünf ſind auf ein Leben des Geiſtes bedacht geweſen, welches nicht in der erſten augenblicklichen Erregung aufgeht und ſich in der Bethätigung derſelben erſchöpft, ſondern von ſolcher Fülle und Tiefe iſt, daß es ſich fort und fort aus ſich ſelbſt zu erneuern vermag. Der Bräutigam bleibt lange aus und die Folge davon iſt, daß die zehn Jungfrauen in mehr oder weniger tiefen Schlaf verfallen; die Geſammtgemeinde wird in der langen Zwiſchenzeit lau, träge, ſicher. Da erſchallt um Mitternacht, alſo in der Zeit, wo die tiefſte

Finsterniß und der tiefste Schlaf herrscht, der Ruf in die Ohren der Gemeinde: Siehe da der Bräutigam; ziehet aus ihm entgegen! Blitzschnell durchbricht das Licht seiner Erscheinung die finsterste Nacht, der himmlische Ruf der ihn begleitenden Engel verkündet urplötzlich und unerwartet seinen Anzug. Die Gesammtgemeinde erwacht aus ihrem Schlafe, die zehn Jungfrauen schmücken ihre Lampen, die thörichten unter ihnen werden dabei ihren Mangel an Geistesöl gewahr, es ist zu spät auf ordentlichem Wege Oel zu erhalten und ihr Weg zu den Krämern ist vergeblich; denn als sie wiederkommen mit ihrem Krämeröl, da hat der Bräutigam die fünfe bereits heimgeführt und die Thür des Hochzeitsaales ist verschlossen, ohne sich ihrem flehentlichen κύριε κύριε zu öffnen. Somit sind die zehn Jungfrauen ein Bild der Gemeinde der Berufenen und die fünf klugen ein Bild der in dieser enthaltenen Gemeinde der Erwählten. Alle diejenigen hienieden, welche auf Christum getauft sind und Christum bekennen, sind Christi verlobte νύμφη, aber nur diejenigen, welche bis ans Ende im Geiste leben und wandeln, sind Christi νύμφη, mit der er sich vermählt. Alle diejenigen hienieden, welche sich der Taufe und dem Abendmahl untergeben, sind kraft der objectiven Wirklichkeit dieser Sacramente Christi ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, aber nur diejenigen, welche im Glauben dem Herrn entsprechen der sie in Treue sich angeeignet hat, werden mit ihm dereinst auf ewig εἰς σάρκα μίαν.

So ist also die Kirche, in ihren einzelnen Gliedern klug oder thöricht, ihres Bräutigams vom Himmel gewärtig (Phil. 3, 20). Der Himmel ist das Hochzeithaus, wohin abgeholt zu werden ihr bevorsteht. Ihre ganze diesseitige Geschichte, die in finstre Mitternacht und tiefen Schierheits-

schlaf verläuft, bewegt sich dem kommenden Bräutigam entgegen. Auf diesem langen Wege hat sie den Geist bei sich und versorgt sich mehr oder weniger sorgsam mit seinem Oele. Der Geist hilft ihrer Schwachheit auf und vertritt sie, wenn ihr eignes Seufzen verhallt und verstummt, mit seinen στεναγμοὶ ἀλάλητοι (Röm. 8, 27.). Der Geist steht als παράκλητος der νύμφη zur Seite, er lehrt sie beten, sie betet wie er ihr in Herz und Mund legt, und wer es glaubensempfänglich vernimmt, der gesellt sich hinzu zu diesem Chor der betenden Gemeinde. Und um was flehet der Geist, um was flehet die Braut, die gewordene und die werdende? Das letzte Blatt der heil. Schrift nennt uns das Eine Wort, in welches die ganze Fülle der Geistes- und Glaubenssehnsucht sich zusammenfaßt. „Der Geist und die Braut sagen: ἔρχου! und wer es hört, der spreche: ἔρχου!"

Wollen wir die Geschichte der Braut Christi nun weiter durch die Endzeit hindurch bis in die Ewigkeit verfolgen, so muß es an der Hand der Apokalypse geschehen, welche die Endgeschichte der Braut Christi in Farben ihrer Vorgeschichte uns vor Augen stellt, weil das Ende der Wege Gottes insofern zum Anfange derselben zurücklenkt, als der geheiligten Natürlichkeit des Anfangs die pneumatische Leiblichkeit des Endes als schließliche gegenbildliche Erfüllung entspricht. Nachdem Babylon die Weltstadt gefallen, zeigt uns c. 18. den ganzen Himmel in freudiger festlicher Bewegung. Halleluja auf Halleluja, in welches die 24 Aeltesten und die 4 Lebendigen einstimmen und welches durch eine Stimme vom Throne aus angefacht wird, erschallt aus dem Munde der himmlischen Menge. Gott hat sich als der Gerechte und als der König seines Reiches erwiesen und durch Wegräumung der Weltstadt seinem Reiche Raum, der Herr-

lichkeit seiner Gemeinde Bahn gemacht. Denn mit dem Sturze der großen πόρνη ist das erste und größte Haupthinderniß aus dem Wege geräumt, welches der Vollendung der Seligkeit und Herrlichkeit der Gemeinde Christi entgegenstand. Lasset uns freuen und frohlocken — so lautet das dritte gleich dem Gedröhne vieler Wasser und starker Donner erschallende Halleluja — und ihm die Herrlichkeit geben (d. i. ihm die Herrlichkeit, die er besitzt und offenbart hat, in Wiederhall des Lobpreises zurückgeben), daß gekommen die Hochzeit des Lammes, und sein Weib hat sich bereitet und es ist ihr gegeben worden, daß sie sich kleide in glänzenden reinen Byssus. Τὸ γὰρ βύσσινον, fügt der Apokalyptiker selbst erklärend hinzu, τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. Dann sagt ihm der Engel: „Schreibe: Selig sind die zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen sind", und fügt hinzu: „Das sind die wahrhaftigen Worte Gottes" (diejenigen nämlich, auf welche von jetzt ab alle Aufmerksamkeit sich zu richten hat).

Der Bräutigam der Gemeinde heißt τὸ ἀρνίον als der Versöhner durch sein Selbstopfer und zugleich (so zu sagen, per antiphrasin) als der unüberwindliche Held. Durch den Sturz Babylons ist sein Liebesverhältniß zu der Gemeinde dem Gipfel der Vollendung nahe gekommen. Sein Weib (so heißt die Gemeinde schon jetzt als seine Verlobte), für welche das über Babylon ergangene Gericht ein Vorbote ihrer nahen Vollendung geworden ist, hat sich in Bereitschaft gesetzt und hat aus Gottes Hand ein glänzend weißes byssenes Brautkleid empfangen, denn Gott hat ihr gutes Recht ans Licht gestellt, der Byssus ist das Symbol des δικαίωμα (wie Jer. 11, 20. 18, 19 LXX) der Gemeinde d. h. des guten Rechtes, welches sie vermöge ihrer Gerechtigkeit hat,

Symbol der δικαιώματα des Heiligen, ihrer Glieder, d. h. ihres so vielfach, als viel der Personen sind, vorhandenen, bisher verkannten und gekränkten, nun aber offenbar gewordenen guten Rechtes, ihrer von Gott ihnen zuerkannten δικαιοσύνη (vgl. Baruch 2, 19. τὰ δικαιώματα τῶν πατέρων, hier aber mit deutlicher Beziehung auf die Vindication und Herausstellung durch das göttliche Gericht). In solchen byssenen Gewändern, den Symbolen der sieghaften guten Sache, folgen in dem sich anschließenden Gesichte V. 11 ff. die himmlischen Heere dem Logos Gottes in den Kampf wider das Thier (den Antichrist), seinen falschen Propheten und seine Verbündeten. Die Kirche der tausend Jahre trägt angesichts aller Welt solch byssenes Brautkleid, insofern Gottes δικαιώματα ihre δικαιώματα zur Anerkennung gebracht haben. Mit dem Sturze Babylons ist das ausschlaggebende, aber noch nicht das letzte Gericht vollzogen, welches die Gemeinde rechtfertigt und sie in die diesseitige Herrlichkeitszeit versetzt, welche die Schwelle der jenseitigen Hochzeit ist. Darum gebietet der Engel dem Seher zu schreiben: Selig die, welche zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind, mit andern Worten: welche Theil haben an der νύμφη, die nach dem Sturze der πόρνη, ihres weltlichen Zerrbildes, in hochzeitlichem Schmucke ihrer Heimführung entgegensieht. Auf dieses Selig drückt der Engel, um die Gläubigen mitten in den ergehenden Gerichten zur Standhaftigkeit in Aussicht auf den seligen und herrlichen Ausgang zu ermuntern, das göttliche Siegel: οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοί εἰσι τοῦ θεοῦ.

In c. 10 schaut der Evangelist jene diesseitige Herrlichkeit der Kirche auf der Grenze der Zeit und Ewigkeit. Wenn Babylon und der Antichrist sammt seinem Propheten

(das Thier aus dem Meer sammt dem Thiere von der Erde) gefallen sein werden, dann wird Gott auch den Satan selbst, der solche Mächte der Verführung und Bedrückung der Kirche entgegengestellt hat, tausend Jahre lang binden, so daß der Kirche außer der immer noch ungetilgten Sündigkeit der Einzelnen und der immer noch nicht beseitigten Macht des Todes kein Hinderniß weiter entgegensteht, so weit es diesseits überhaupt möglich ist, ihre Herrlichkeit zu entfalten. Diese entfaltete Herrlichkeit der tausend Jahre ist noch diesseitig, insofern sie die alte Erde unter sich und den alten Himmel über sich hat, aber doch auch jenseitig, insofern der Kirche durch die ἀνάστασις πρώτη, der Vorauferstehung der Lieblinge des Herrn, eine Auswahl ihrer Märtyrer und Bekenner, besonders aus der letzten antichristischen Verfolgungszeit, aus dem Grabe in Auferstehungsherrlichkeit zurückgegeben wird. Der vollendete Brautschmuck der Kirche der tausend Jahre ist also aus durchgeisteter irdischer und rein geistlicher himmlischer Herrlichkeit zusammengewoben. Aber das Diesseits, dem sie noch nicht entrückt ist, verläugnet doch seine Endlichkeit nicht: nach Ablauf der tausend Jahre wird der Satan wieder frei aus seinen Banden und versucht den letzten Sturm gegen die Kirche, indem er wider ihren Centralsitz, das Heerlager der Heiligen und und die geliebte Stadt (das diesseitige Jerusalem), den wilden Völkerschwarm von Gog und Magog aufbietet. Das ist aber auch das letzte Zusammenraffen seiner ganzen Kraft und die letzte Drangsal der Gemeinde; Schlag auf Schlag werden nun die letzten Feinde derselben beseitigt und zwar auf ewig beseitigt, Gog und Magog werden durch Feuer vom Himmel verzehrt, der Satan wird in den Feuerpfuhl gestürzt und nach der allgemeinen Auferstehung der Todten

geschieht daſſelbe mit dem Tode, dem Hades und denen, die in demſelben auf den Tag des Gerichts aufbewahrt wurden und nun ihren ewigen Urtheilsſpruch empfangen. Alle Kräfte des Verderbens ſamt ihren perſönlichen Mächten und Trägern ſind nun hinausgethan und ſelber dem zweiten Tode, dem ewigen Verderben überliefert, aber auch der alte Kosmos ſelbſt, obgleich von Gott dem Schöpfer uranfangs ſehr gut befunden, iſt ſo grundverderbt und verunſtaltet, daß er vor Gott dem Richter nicht zu bleiben vermag. Er iſt bisher getragen worden durch Gottes Geiſt, aber in tiefſter Zurückgezogenheit, während dämoniſche Gewalten der Sünde und des Todes in ihm wie in ihrem Eigenthume ſchalteten. Darum geht mit dem alten Kosmos eine wurzelhafte Wandelung vor wie mittelſt der Auferſtehung, die einer Neuſchöpfung gleich iſt, mit der dieſem alten Kosmos angehörigen Leiblichkeit des Menſchen. Aus dem Tode des alten Himmels und der alten Erde iſt vor den Augen des Sehers ein neuer Himmel und eine neue Erde erſtanden, an der kein Meer erſichtlich iſt, welches Ungeheuer birgt, die Lebendigen verſchlingt und den Frieden der neuen Schöpfung ſtört. Der Seher ſieht aus dem Himmel von Gott auf die neue Erde herniederfahren die heilige Stadt, ein neues Jeruſalem, zubereitet gleich einer Braut geſchmückt ihrem Manne. Es iſt die himmliſche Stadt der hinfort nicht mehr weinenden, durch und durch verklärten, vom Waſſer des Lebens trinkenden, der Sünde und den Sündern entrückten und in die innigſte Liebes- und Herrlichkeitsgemeinſchaft mit Gott verſetzten, ewig triumphirenden Gemeinde. Ein Engel ruft dem Seher: Hieher, ich will dir zeigen die Braut, des Lammes Weib! Er verſetzt ihn im Geiſte auf einen großen und hohen Berg, von wo aus das wundervolle Viereck der aus

Gold, Edelsteinen und Perlen gebauten, ohne Hemmniß für das Auge durchsichtigen, von Gottes Herrlichkeit durchleuchteten Stadt mit dem krystallenen Strome des Wassers des Lebens vor ihm liegt. Wie, fragen wir hier, ist denn diese heilige Stadt die Braut Christi und nicht vielmehr die in ihr wohnende Gemeinde? Wenn Apok. 19, 7. sagte: „die Hochzeit des Lammes ist gekommen und sein Weib hat sich bereitet", so verstanden wir unter dem Weibe das sich bereitet die ihren vollen Brautschmuck anlegende Gemeinde, und doch nennt hier der Engel nicht die Gemeinde des neuen Jerusalems, sondern dieses selbst *τὴν νύμφην, τοῦ ἀρνίου τὴν γυναῖκα*! Diese Räthselfrage enthält in sich selbst ihre unendlich wichtige Räthsellösung. Der hienieden bestehende schroffe kluftartige Unterschied zwischen Persönlichem und Dinglichem hört in der Ewigkeit auf. In der Welt der Ewigkeit wird es nichts Dingliches geben, welches den die absolute Persönlichkeit Gottes umkreisenden Personen der Seligen etwas schlechthin Aeußerliches und Fremdes wäre. Die in der absoluten Persönlichkeit Gottes urständende, ihrer ursprünglichen Bestimmung in vollendeter Entfaltung zurückgegebene relativ unendliche Persönlichkeit der Menschen wird alles was nicht sie selbst ist so sehr zum dienstbaren Organe ihrer selbst machen, so sehr in den Bereich ihrer Machtfreiheit hereinziehen, so sehr mit dem Tiefblicke und der Wirkung ihrer selbst durchdringen, daß alles Dingliche gleichsam zum Moment ihrer selbst herabgesetzt ist, daß es wie zum Accidens der Substanz der Persönlichkeit wird, daß der dingliche Kosmos, obwohl er keine bloße Effulguration derselben ist, doch zu ihr als der alles beherrschenden und alles durchdringenden in das Verhältniß eines Phänomenon tritt. Auf diese Wahrheit deutet Hofmann 2, 265 hin, wenn er

sagt, daß im Bereiche der ewigen Vollendung die Welt außer dem Menschen zum Leibe der Gemeinde geworden sein wird, mittelst dessen sie ihr gemeinsames Leben bethätigt, nachdem der verklärte Leib Christi dazu gedient hat, die Erlöseten zu einer Gemeinde zu machen. Dieser enge, dem Zusammenhange zwischen Leib und Seele, Wirkung und Ursache, Erscheinung und Erscheinendem ähnliche Zusammenhang der neuen dinglichen und persönlichen Welt, ähnlich dem Zusammenhang, welchen die Schrift zwischen Engeln und Naturerscheinungen setzt, wenn sie sagt: „er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen", feiert in dem Zusammenhange des neuen Jerusalems mit der Gemeinde des neuen Jerusalems seine höchste Gipfelung und Concentration. Die Einheit, in welche das A. T. das heilige Land und das heilige Volk, Jerusalem und die Gemeinde zusammenfaßt, indem sie beide unterschiedslos, z. B. Jes. c. 62, als Jehovas Braut bezeichnet, hat ihr ewiges Gegenbild gefunden. Das neue Jerusalem verhält sich nicht zur verklärten Gemeinde, wie eine irdische Stadt in ihrer grobmateriellen Dinglichkeit zu ihrer Bewohnerschaft. Wie die einzelne selige Person einen pneumatischen Leib hat, so ist das neue Jerusalem die pneumatische Leiblichkeit der Gesammtgemeinde. Es ist die dingliche und räumliche, aber geistliche und in der Intensität ihrer Wirkung in alle Höhen und Tiefen des Kosmos hineinreichende Selbstdarstellung der zur ἐλευθερία τῆς δόξης (Röm. 8, 21) gelangten Gemeinde. Diese ist die νύμφη und auch die heilige Stadt ist die νύμφη, denn sie ist nur die gottgewirkte Auseinanderbreitung ihres inwendigen, nun nicht mehr verhüllten Brautschmucks. Gemeinde und Stadt sind das Eine Weib des Lammes, die Wonne der Hochzeit ist erschienen.

Wie das Hohelied am Schlusse des dritten Actes mitten im Hochzeitsjubel den Vorhang fallen ließ, so wird auch der Apokalyptiker nicht gewürdigt, in das unaussprechlichste aller Geheimnisse zu schauen. Was die Worte Hosea's וידעת את־ה׳ 2, 20. in sich schließen, das hat, wie Bengel bemerkt, selbst in jener Welt bis jetzt noch keine der vortrefflichsten auserwählten Seelen erfahren.

Wir haben nun erkannt, daß die Ehe ein Mysterium ist und haben den Entwicklungsverlauf dieses Mysteriums bis in die Ewigkeit hineinverfolgt. Nach Zurücklegung dieses Weges nehmen wir wieder den Gedanken auf der uns dazu veranlaßte, den Gedanken, daß das Mysterium der Ehe das Mysterium des Hohenliedes sei, wie die Idee der Ehe die Idee des Hohenliedes ist. Drei Fragen erheben sich hier: 1) welche Beziehung bietet das Hohelied zu dem in der Schrift so wie wir gesehen auseinandergefalteten Mysterium der Ehe? 2) ist nach diesen Beziehungen anzunehmen, daß der Dichter des Hohenliedes die Idee der Ehe im Hinblick auf den mysteriösen Hintergrund derselben zur Darstellung gebracht hat oder 3) beschränkt sich der mystische Sinn des Hohenliedes darauf, daß es ohne daß der Verf. es beabsichtigt hat auf das Verhältniß Jehovas oder Christi zur Gemeinde, welches den mysteriösen Hintergrund der Ehe bildet, anwendbar ist?

Wir werden uns in Beantwortung dieser Fragen sehr kurz fassen dürfen und müssen.

Wenn in der Ehe des Mannes und Weibes sich das Verhältniß Jehovas oder Christi zur Gemeinde wiederspiegelt, so wird das Hohelied dieses Verhältniß schon deshalb weil es die Idee der Ehe zum Vorwurf hat wiederspiegeln müssen. Je treffender, keuscher, ungetrübter das Hohelied

die Idee der Ehe zur Darſtellung bringt, deſto heller wird uns das Myſterium der Ehe aus ihm entgegenſtrahlen. Die Beziehungen auf dieſes müſſen nothwendig an Fülle und Tiefe dadurch gewinnen, daß Salomo, der Bräutigam und Gatte im Liede, ein König iſt, ein König der auf Jehovas Thron innerhalb Iſraels ſitzt, ein König der Chriſtum in ſeiner Herrlichkeit, wie David vorzugsweiſe Chriſtum in ſeiner Niedrigkeit, vorausdarſtellt. Auch eignet ſich Sulamith die aus tiefer Niedrigkeit, von Liebe gezogen und in Liebe folgend, zur Königsbraut und Königin erhoben wird, zum Bilde der Gemeinde.

Man kann den Grund jener Beziehungen in dem typiſchen Charakter der Ehe, man kann ihn in dem typiſchen Charakter Salomo's und überhaupt des Königthums der Verheißung, man kann ihn in dem typiſchen Charakter der über ſich ſelbſt hinausweiſenden ſalomoniſchen Glückſeligkeit finden. Dieſe typiſchen Geſichtspunkte ſchließen ſich nicht aus, aber der erſte iſt der hauptſächliche, dem, wenn man das Hohelied myſtiſch, neuteſtamentlich faſſen will, die beiden andern unterzuordnen ſind.

Ob aber Salomo ſelbſt ſein Liebesverhältniß im Aufblick zu dem Jehovas oder des zukünftigen Chriſtus geſchildert hat? Ich zweifele nicht daran, daß Gedanken und Ahnungen von dem Urbilde und Gegenbilde, deſſen Abbild und Vorbild ſein eignes Liebesverhältniß war, in dem Bewußtſein Salomo's auftauchten, als er das Lied der Lieder niederſchrieb. Aber daß er den bewußten Vorſatz hatte, in dem eignen Liebesverhältniſſe zugleich das ur- oder gegenbildliche zu ſchildern, das finde ich ſehr unwahrſcheinlich. Das Hohelied enthält zu viel damit Unvereinbares, zu viel Individuelles und Menſchliches in ethiſcher und biographiſcher

Zeichnung der Personen und Charakters, auch würde in diesem Fall nicht sowohl Salomo in das überwiegende Licht Sulamith's, als Sulamith in das überwiegende Licht Salomo's gestellt sein. Ueberdies wäre es beispiellos im A. T. und psychologisch kaum begreiflich, daß ein altteſt. Gläubiger sich dergestalt zum Bilde Jehovas gemacht und eine typische Person dergestalt ihre weissagende Bedeutung selbstbewußt ausgesagt haben sollte. Dagegen sind wir aus dem Inhalte und Eindrucke des Liedes, seiner Stellung im Kanon und dem Zeugnisse der Synagoge und Kirche gewiß, daß Salomo es geschrieben hat, getrieben vom heil. Geiste und daß es ohne Salomo's bewußte Absicht durch Wirkung des Geistes sich so gestaltet hat, daß uns aus seinem ätherischen Leibe, seinem krystallenen Spiegel das Mysterium der Ehe entgegenstrahlt. Daß die altteſtamentliche Gemeinde der nachexilischen Zeit durch Vermittlung des Hohenliedes tiefe Blicke in das Mysterium ihres Wechselverhältnisses zu Jehova, dann die neutestamentliche in das ihres Wechselverhältnisses zu Christo gethan hat, ist nicht ohne Gott, nicht durch ein bloses Mißverständniß des Hohenliedes geschehen, sondern es hat darin seinen Anlaß und Rechtfertigungsgrund, daß an sich die Ehe einen mysteriösen Hintergrund hat und daß die geschichtliche Leiblichkeit des Hohenliedes durch Wirkung des Geistes so verklärt ist, daß der mysteriöse Hintergrund überall hindurchscheint.

Für die Anwendbarkeit des Hohenliedes auf das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde liefern die kirchlichen Auslegungen desselben von Origenes an, die vielen Wiederklänge desselben, die sich durch die Kirchensprache aller Zeiten hindurchziehen, die nie verdunstenden Lieder, die es in nie erschöpfter Zeugkraft aus sich hervorgebracht hat, den

unwiderſprechlichſten Inductionsbeweis. Wenn man aber die exegetiſche ſo wie aſcetiſche Literatur des Hohenliedes und überhaupt die Spuren deſſelben im Geiſtesleben der Kirche überblickt, ſo kann man ſich ebenſowenig verhehlen, daß bei der neuteſtamentlichen Umſetzung, der geiſtlichen Metamorphoſe, der Transſubſtantiation des Hohenliedes aus dem Weſen des Ab- und Vorbildes in das des Ur- und Gegenbildes ein nur unwillig und ſcheinbar ſich fügendes Subſtrat von Individuellem, Zufälligem, unzutreffend Geſchichtlichem und ſelbſt Ethiſchem zurückbleibt, zum Beweis, daß zwar die myſtiſche Auffaſſung, nicht aber die eigentlich allegoriſche berechtigt iſt. Unter der eigentlich allegoriſchen Auffaſſung meinen wir diejenige, welche dem Salomo ſelbſt ein ἄλλο ἀγορεύειν καὶ ἄλλο νοεῖν beimißt, welche das Hohelied nach der Abſicht des Dichters für eine verſinnlichende Ausmalung des geiſtlichen Verhältniſſes Jehovas oder Chriſti zur Gemeinde hält und z. B. nicht umhin kann, nach der höheren Bedeutung der 60 מלכות, 80 פילגשים und zahlloſen עלמות 6, 8., der Mutter Salomo's, die ihm die Hochzeitkrone aufſetzt 3, 11. und des Weinbergs in Baal-hamon 8, 11. zu fragen. Auf ſolche Fragen hat die allegoriſche Auslegung nur ſehr ſchwankende Antworten, die im beſten Falle als gelungene Spiele combinirenden Witzes gelten können. Die myſtiſche Auslegung, die ſich nicht durch den Begriff der Allegorie, ſondern den des Typus vermittelt, entgeht dieſen Schwierigkeiten, da zwiſchen Typus und Antitypus zwar ein ähnliches aber kein gleichähnliches, kein ſich deckendes Verhältniß beſteht. Ihre Aufgabe fällt nicht der hiſtoriſchen, ſondern der praktiſchen Exegeſe zu, welche beim Hohenliede nicht minder als bei den Pſalmen berechtigt und berufen iſt, es ins Neuteſtamentliche zu überſetzen.

Nachtrag.

Im sechsten Abschnitt habe ich über Hofmann's Ansicht nur in soweit berichten können, als er sie in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung" dargelegt hat. Ich freue mich, infolge mündlichen Austausches meine S. 44 geäußerte Vermuthung bestätigen zu können. Mein nunmehriger lieber College hat mir seine zeither in isagogisch-geschichtlichen und encyklopädischen Vorlesungen vorgetragene Ansicht über die Idee des Hohenliedes folgendermaßen schriftlich zusammengefaßt.

„Das hohe Lied ist ein Lied der Liebe, welche hier in der ganzen Fülle ihrer Schönheit, Anmuth und Macht, dazu im reichen Schmucke der königlichen Pracht Salomo's, aber immer in der Reinheit und Keuschheit des Ehebunds zur Darstellung kommt. Aller vergleichbaren heidnischen Dichtung gegenüber ist es ein Denkmal gottgefälliger Entfaltung des natürlichen Lebens zur Pracht seiner wonnevollsten Blüte, einer Entfaltung, wie sie eben auch nur da möglich war, wo das natürliche Leben unter der Obhut der heilsgeschichtlichen Führung stand. Sieht man aber auf die Stelle der heiligen Geschichte, welche es einnimmt, am Ziele der fünfhundertjährigen gradlinigen Entwickelung Israels, wo dasselbe in seinem Könige und Königssohne zur Vollgestalt seiner natürlichen Volksherrlichkeit gelangt ist, so

wird es gegenüber dem geistlichen Gegenbilde dieser Herrlichkeit bedeutsam, wie der König in all seinem Glücke nichts auf Erden hat, dem seine Seele so ganz gehört, wie Sulamith, seiner Einzigen: in diesem ganz persönlichen und rein menschlichen Verhältnisse findet er seines Lebens volle Befriedigung. Wenn der König der Herrlichkeit erscheint, auf den wir hoffen, so wird sein Volk auch seine Braut sein. Seine Gemeinde ist ihm beides, Volk und Weib, wie ja das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß von Mann und Weib nicht minder Weissagung auf Christus und seine Gemeinde ist, als das heilsgeschichtliche Verhältniß des Königs Israels und seines Volks. Ein ganz persönliches Verhältniß, wie von Salomo und Sulamith, ist es, in welchem der Herr seiner Gemeinde angehört. Dann wird man nicht dieß und das aus dem hohen Liede auf Ihn und sie deuten, sondern das wonnevolle Gegenbild jener Liebesgemeinschaft, die es besingt, wird vorhanden sein, eins mit dem Gegenbilde des Verhältnisses zwischen dem Gesalbten Jehova's und Israel."

Der HErr würdige uns alle, diese thatsächliche göttliche Auslegung des Liedes der Lieder mitzuerleben!

Inhalt.

		Seite
I.	Die Einheit und Integrität des Hohenliedes . . .	1
II.	Die Stellung des Hohenliedes inmitten der alttestamentlichen Literatur	9
III.	Innere Berechtigungsgründe zur Voraussetzung des salomonischen Ursprungs des Hohenliedes	14
IV.	Die Sprachform des Hohenliedes	19
V.	Die zeitgeschichtliche Auffassung Ewalds	27
VI.	Die zeitgeschichtliche Auffassung Hofmann's . . .	36
VII.	Die synagogal-kirchliche allegorische Auffassung . .	47
VIII.	Die dramatische Kunstform des Hohenliedes . . .	77
IX.	Uebersetzung und Erläuterung des Hohenliedes . .	84
	Act 1: Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen (I, 2 — II, 7)	85
	Act 2: Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden (II, 8 — III, 5)	95
	Act 3: Die Einholung der Braut und die Hochzeit (III, 6 — V, 1)	105
	Act 4: Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe (V, 2 — VI, 9)	116
	Act 5: Sulamith die entzückend schöne, aber demüthige Fürstin (VI, 10 — VIII, 4)	131
	Act 6: Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamith's Heimath (VIII, 5—14)	143
X.	Der ethische Charakter des Hohenliedes	154
XI.	Der ideale Charakter des Hohenliedes	167
XII.	Die Idee des Hohenliedes	173
XIII.	Das Mysterium des Hohenliedes	186
Nachtrag zu VI	. . . . .	237

Druckfehler.

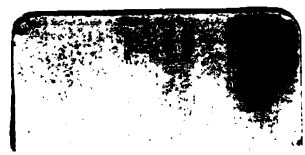
Außer einigen leicht erkennbaren Verſehen (z. B. S. 55 Z. 25. l. auf welches) und Ungleichheiten (wie die Schreibung des שׁ bald mit bald ohne diakritiſchen Punkt) iſt S. 55. Z. 15 zu verbeſſern: Lapide und S. 174 Z. 8. שלהבת יה.

414 88

3 2044 069 759 603

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.